
3 1761 04035 9945

LES ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES

DU

« JE PENSE, DONC JE SUIS »

Bernard Landry

LES ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES DU « JE PENSE, DONC JE SUIS »

PAR

Léon BLANCHET

Professeur Agrégé de Philosophie au Lycée de Marseille

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain, 108

1920

A Monsieur A. ESPINAS,

Membre de l'Institut

En hommage respectueux.

L. B.

PRÉFACE

PRÉFACE

Comprendre un système philosophique, c'est en pénétrer l'idée fondamentale et la cohérence intime ; c'est aussi apprendre à connaître les circonstances au milieu desquelles il est né, les mouvements de pensée contemporains ou plus anciens dont il subit l'impulsion. La première recherche reste tout-à-fait inféconde sans la deuxième.

Le mérite, rare et singulier, du livre de Monsieur Blanchet, est d'avoir montré que la portée du Cogito *dans le système cartésien ne pouvait être entièrement comprise que par l'étude de ses antécédents. Il unit la méthode historique à la méthode d'analyse philosophique et les manie, l'une et l'autre, avec un tact remarquable.*

La recherche historique des influences était hérissée de difficultés. Sans doute, avant même la publication des Méditations, *l'on fit remarquer à Descartes que son « Je pense, donc je suis », se trouvait chez Saint-Augustin. Mais ne fermait-il pas la voie à toute indiscrétion des historiens futurs, en déclarant qu'il n'avait connu le texte de Saint-Augustin qu'après avoir rédigé les Méditations, et surtout en ajoutant : « C'est une chose qui, de soi, est si naturelle et si simple à inférer qu'on est de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ». Monsieur Blanchet a eu grande raison de ne pas s'en tenir à cette fin de non recevoir.*

La vérité, c'est que le « Je pense » ne doit pas être isolé d'une attitude intellectuelle dont il est l'expression la plus remarquable : cette certitude intime qui porte sur l'être immatériel, qui exige un repli sur soi et un détachement des choses extérieures et sensibles, se rattache à tout un mouvement de rénovation théologique dont l'Oratoire est le centre et dont

Saint-Augustin est l'inspirateur. Or, la Vie de Descartes, *de Baillet, et la* Correspondance, *analysées avec le soin minutieux qu'y met l'auteur, prouvent les relations intimes de Descartes avec ce milieu. C'est auprès du cardinal de Bérulle qu'il sentit qu'il avait, lui aussi, la mission de combattre le libertinage envahissant, en liant plus étroitement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors la vérité scientifique aux vérités religieuses fondamentales ; et l'on ne peut croire que ce soit par simple politique et pour faire passer sa physique à la faveur de son orthodoxie théologique qu'il prétendit appuyer sur des méditations métaphysiques la certitude des sciences de la nature.*

L'action de l'Oratoire sur la pensée cartésienne n'était pas inconnue, et Monsieur Blanchet n'a eu, sur ce point, qu'à souligner et à préciser. Mais elle se croisa avec une autre influence, que Monsieur Blanchet est, croyons-nous, le premier à mettre en lumière, celle de Campanella. L'on savait, par la Correspondance, *que Descartes lut de bonne heure des ouvrages du philosophe italien ; en les étudiant de près, Monsieur Blanchet s'est aperçu que Campanella faisait reposer toute science sur ce repliement intérieur qui amène l'âme à la connaissance d'elle-même et à la connaissance de Dieu. Il n'est guère admissible que cette lecture n'ait pas fortifié, chez Descartes, les tendances spiritualistes auxquelles d'autres influences le prédisposaient.*

L'étude de la filiation des doctrines n'a d'intérêt pour l'historien de la philosophie que si elle prépare une interprétation nouvelle des systèmes. Or, c'est une interprétation originale du cartésianisme, appuyée sur une très exacte et solide érudition, qui fait le grand intérêt de ce livre. Il résout d'une manière vraiment satisfaisante la question de savoir pourquoi Descartes est le promoteur de l'idéalisme moderne, tout en restant lui-même réaliste. C'est, pourrait-on dire, dans la mesure où il reste fidèle au sens augustinien du « Je pense » qu'il reste réaliste ; et c'est dans la mesure où il s'en écarte qu'il annonce l'idéalisme.

Quel est le sens augustinien ? C'est ce que Monsieur Blanchet explique avec beaucoup de bonheur, en se référant à l'origine plotinienne de la pensée de Saint-Augustin. Pour Plotin, l'adéquation parfaite de la pensée et de l'être qui

constitue la certitude n'a lieu que dans l'hypostase de l'Intelligence et aussi dans l'âme, si elle arrive au niveau de l'Intelligence. La certitude est donc transcendante à l'âme, ou plutôt ne peut lui devenir immanente que si l'âme s'élève au-dessus d'elle-même. Or, Saint-Augustin trouve dans le « Je pense » une certitude immédiate de l'existence, une adéquation de la pensée et de l'être qui est en nous comme une image affaiblie et incomplète de l'intuition que l'Intelligence a d'elle-même et de toutes choses en elle. La spéculation de Saint-Augustin est donc étroitement liée au réalisme néoplatonicien ; le « Je pense » a tout son prix, non pas comme fondement, mais comme image de la certitude. Et c'est aussi parce que Descartes a persisté dans la manière de penser augustinienne que, s'il a fait du « Je pense » le type de la certitude, il a cherché plus haut, dans la réalité divine, le fondement et la source de cette certitude.

Mais il y a chez Descartes bien autre chose et bien plus qu'un simple remaniement de la pensée augustinienne. Le sens profond et nouveau du Cogito, *c'est l'affirmation idéaliste qu'il n'y a de certitude pour l'homme que celle qui est donnée immédiatement à la pensée et dans la pensée. Le* Cogito, *chez Descartes, fait suite à un doute beaucoup plus radical que le doute augustinien, puisqu'il porte sur l'existence même des choses matérielles. Et, d'autre part, Descartes en limite la portée beaucoup plus exactement que Saint-Augustin, puisqu'il refuse d'y trouver, comme celui-ci, l'affirmation de l'immatérialité de l'âme, affirmation qui dépasse en effet la donnée pure et simple de l'existence de la pensée. La pensée s'affirmant elle-même, et n'affirmant qu'elle ou ce qu'elle trouve en elle, voilà donc le germe d'idéalisme qui ne se rencontre que chez Descartes et qui est un résultat de la plus grande rigueur de son analyse.*

Le cercle vicieux reproché à Descartes aurait donc des raisons historiques fort profondes. C'est l'opposition entre le réalisme traditionnel et l'idéalisme novateur. La mise en valeur de la puissante originalité de Descartes est le résultat de cette très sincère recherche, et ce n'est pas le moindre mérite de Monsieur Blanchet de s'être préservé, grâce à une pénétrante intelligence philosophique, du danger de faire servir

son érudition à contester cette originalité. Il n'est rien chez Descartes qui ne soit le produit d'antécédents historiques, — sauf Descartes lui-même.

Le vigoureux talent qui paraît dans cet ouvrage, faisait présager en Monsieur Blanchet un historien de la philosophie de premier ordre. Une maladie brutale l'a enlevé après qu'il eut mis la dernière main à l'impression de son livre. Que ces quelques lignes soient un hommage rendu à la mémoire de ce travailleur si consciencieux et si probe !

Emile Bréhier,
Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Paris.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

La position du problème — Son intérêt historique

Du vivant même de Descartes, les amis et les adversaires du philosophe lui ont maintes fois signalé de curieuses analogies entre certains textes de Saint-Augustin et les passages de ses écrits où, par le *Cogito, ergo sum*, il tentait d'échapper au doute méthodique et de démontrer l'existence de l'âme immatérielle. Depuis le XVII[e] siècle, les interprètes du cartésianisme n'ont pas manqué non plus de soulever la question de l'origine augustinienne du *Cogito*. Il est curieux de constater que presque toujours elle a été résolue par la négative. Mais il y a une grande différence entre les raisons qui ont déterminé l'opinion du public philosophique du XVII[e] siècle, et celle qu'à l'appui de la leur invoquent les critiques modernes.

Les contemporains de Descartes ne soupçonnent pas encore l'immense portée du *Cogito*. Les conséquences idéalistes de ce principe, Descartes lui-même ne les aperçoit pas toutes. De celles qu'il dégage l'importance capitale ne devait pleinement apparaître que plus tard, à la lumière des systèmes ultérieurs de philosophie qui les développent, les enrichissent et les approfondissent. On ne peut demander à Mersenne, au grand Arnauld, à Pascal lui-même, de voir plus loin que Descartes, et de franchir d'avance, par une intuition prophétique, toute la distance qui sépare l'ontologie scolastique, — avec laquelle le *Cogito* semble rompre brusquement, — tant de l'idéalisme subjectif de Hume que du relativisme de la *Critique de la raison pure*. La révolution cartésienne est donc pour eux, comme elle l'était peut-être dans les intentions de son auteur, une révolution moins métaphysique que scientifique.

Ce qui, dans sa doctrine, paraît nouveau aux contemporains de Descartes, ce qui les séduit ou au contraire les irrite,

c'est la réaction contre la physique de l'Ecole, c'est l'identification de la matière avec l'étendue des géomètres, c'est l'application de la méthode mathématique à tout l'ensemble des sciences et à la métaphysique elle-même ; c'est l'exclusion de la finalité, et l'affirmation d'un mécanisme universel englobant jusqu'aux actions des bêtes et aux mouvements du corps humain. C'est aussi le dédain affecté vis-à-vis du syllogisme et des formes de raisonnement et d'exposition familières à la scolastique. C'est enfin un certain nombre de découvertes scientifiques remarquables, dues à l'application de la nouvelle méthode, notamment en optique et en mécanique. — Mais pour tout ce qui touche à la théorie de la connaissance, et plus encore à la métaphysique et à la religion, ce n'est pas la différence entre la philosophie de Descartes et la philosophie traditionnelle qui doit les frapper, c'est bien plutôt leur concordance, surtout si l'on compare la doctrine des *Méditations* à celle de Saint-Augustin, tant dans la méthode et le point de départ : le *Cogito*, que dans les résultats : théorie de l'intuition, assimilée par les deux penseurs à une illumination divine[1], subordination de la connaissance sensible à cette intuition rationnelle, démonstration enfin de l'immortalité de l'âme par la connaissance qu'elle a d'elle-même. En fait, — nous le verrons, — lorsque Pascal veut distinguer le *Cogito* cartésien de l'argument augustinien, c'est bien sur le terrain de la physique qu'il se place pour faire ressortir brièvement non pas la nouveauté de la philosophie idéaliste de Descartes, envisagée dans ses développements relatifs à la métaphysique et à la théorie de la connaissance, mais l'originalité de la méthode scientifique solidaire du dualisme. Ce qu'il ne trouve pas dans Saint-Augustin, c'est « cette suite admirable de conséquences qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle » de manière à « en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière »[2]. Et c'est là sans doute aussi ce à quoi pense Descartes lui-même lorsqu'aux préoccupations théologiques du précurseur du *Cogito*, il compare ses

1. Nous établissons ce point dans le chapitre V, Première Partie de notre travail.

2. Pascal, *De l'esprit géométrique* (*Pensées et Opuscules*, Brunschvicg, éd. minor, p. 193).

propres conclusions, tirées du même argument, dont il se sert, dit-il, « pour faire connaître que ce moi qui pense est une substance immatérielle et qui n'a rien de corporel »[1]. — Physique nouvelle et méthode nouvelle, appuyées sur les affirmations de la métaphysique et de la religion traditionnelles, elles-mêmes étayées sur un argument de Saint-Augustin que l'examen de ses conséquences physiques et méthodologiques vient renouveler et approfondir, tel est donc l'aspect sous lequel se présente le cartésianisme pour les esprits les plus éclairés du temps.

Qu'aucun d'eux cependant, à l'exception des adversaires de Descartes, comme Huet par exemple, dans sa *Censure de la philosophie certésienne*, n'ait résolu par l'affirmative la question de l'emprunt de l'argument au *De Civitate Dei*, au *De libero arbitrio* ou au *De Trinitate*, alors qu'elle était posée, notamment par Mersenne et par Arnauld, avec la plus grande netteté[2], voilà qui paraîtrait étonnant, si l'on ne savait pas que Descartes s'est toujours défendu d'avoir puisé au moins à la première de ces sources par des dénégations suffisamment précises, et que dès lors l'affirmation d'une influence réelle et d'un lien de filiation entre les deux doctrines ne pouvait plus être le fait que d'un ennemi en tendant à se confondre avec une accusation de plagiat inavoué. — On n'ignore donc pas au XVIIe siècle la ressemblance entre le *Cogito* artésien et l'argument de Saint-Augustin, mais on est empêché de s'y arrêter par une raison de fait : Descartes nie l'emprunt toutes les fois qu'on y fait allusion. S'ensuit-il que sur ce point toute affirmation ou même toute recherche d'influence soit aujourd'hui vaine, spécieuse, ou artificielle ?

N'oublions pas d'abord qu'au moment où la question s'est posée, c'est-à-dire en 1637 et en 1640, les contemporains de

1. Lettre de Descartes (novembre 1640) à un correspondant resté inconnu, *Ad. et T.* t. III, p. 247-248. — Nous désignerons désormais par cette abréviation : *Ad. et T.* l'édition Adam et Tannery des *Œuvres de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1898 et années suivantes. Le chiffre romain qui suivra indiquera le tome. Pour les tomes VIII et IX, divisés en deux parties, le chiffre romain postérieur, de plus petites dimensions, indiquera la partie. Le chiffre arabe indiquera la page.

2. Voir ci-après, Première Partie, chapitre II : *La question de fait*.

Descartes ne disposaient pas de toutes les pièces du procès, et que soit dans la biographie de Baillet, soit dans la correspondance même du philosophe, nous pouvons trouver des renseignements qui présentent des contradictions ou tout au moins quelque désaccord avec les affirmations de ce dernier. En outre, si les textes de St-Augustin qu'on lui signalait n'étaient pas connus de notre auteur avant la rédaction du *Discours de la Méthode*, nous apprenons de lui qu'il les lut après la publication de ce livre, et les *Méditations* étant « déjà en chemin pour aller à Paris »[1]. Or cette lecture ne peut-elle pas avoir modifié dans son esprit l'idée primitive qu'il se faisait du *Cogito* ? Peut-on soutenir *a priori* et avant toute recherche que la signification de cette fameuse proposition a toujours été la même pour Descartes, et qu'il n'a jamais été tenté de l'interpréter différemment, pour l'adapter à des fins d'apologétique, et de se servir, afin de rattacher sa métaphysique à la théologie chrétienne par un lien plus étroit, de la conformité si précieuse qu'on lui révélait entre sa pensée et celle d'un Père de l'Eglise ?

On le peut d'autant moins que dans une lettre importante de mars ou avril 1648, où de son propre aveu il se relâche un peu de sa prudence habituelle en matière de religion[2], le philosophe présente le *Cogito* sous une forme tout à fait théologique qui rappelle bien plus que les textes du *Discours* et des *Méditations* la théorie augustinienne de l'illumination divine, et constitue comme une première ébauche de la Vision en Dieu du Père Malebranche. — Mais il y a plus : si on y réfléchit, l'attitude des admirateurs de Descartes vis-à-vis de la question de l'emprunt du *Cogito* à St-Augustin est éminemment instructive pour qui veut comprendre le cartésianisme comme toute doctrine philosophique, si originale et si révolutionnaire qu'elle soit, demande à être comprise, c'est-à-dire dans ses relations profondes avec l'esprit du temps, avec sa manière habituelle

1. *Ad. et T.*, *lettre citée.*

2. *Ad. et T.*, V, 139, lettre au marquis de Newcastle (?) « ...Vous voyez ce que vous pouvez sur moi, puisque vous me faites passer les bornes de philosopher que je me suis prescrites... » — Nous commentons cette lettre à la fin de notre cinquième chapitre, Première Partie.

de poser les problèmes religieux et intellectuels, avec toutes ses habitudes anciennes de pensée et de sentiment, conservées par l'éducation, comme avec les besoins nouveaux créés par le développement de la science ou l'évolution du dogme. On répugnera peut-être moins à voir dans le « *Je pense, donc je suis* » un emprunt à Saint-Augustin, si on médite sur ce fait que tous les amis de Descartes et Descartes lui-même se sont réjouis de cet emprunt ou de cette rencontre, qui rattachait la physique nouvelle aux fondements les plus authentiques de la théologie chrétienne, et qui, en fournissant du spiritualisme dualiste une preuve cette fois irréfragable, et pourtant non suspecte d'hétérodoxie, rétablissait cet accord entre la science et la religion qu'une scolastique défaillante était impuissante à défendre contre les attaques sans cesse renouvelées des libertins et des sceptiques.

Mais, dira-t-on, la portée du *Cogito* dépassait singulièrement ces limites encore étroites que lui assignaient au XVII[e] siècle ses admirateurs. De plus on ne saurait, d'une manière générale, approuver un critique qui, par un scrupule excessif de dates, et pour mieux replacer une doctrine dans le milieu historique d'idées et de sentiments où elle s'est formée, s'astreindrait à prendre pour règle d'interprétation soit l'opinion des contemporains les plus éclairés, soit la connaissance qu'a l'auteur lui-même des tenants et des aboutissants de son système, et de la révolution qu'il est en mesure d'introduire ultérieurement dans les diverses disciplines intellectuelles ou pratiques pénétrées de son esprit. La vie d'un homme de génie, — comme celle des autres penseurs de sa génération, — est trop courte pour assister aux modifications profondes et multipliées que sa pensée imprimera progressivement aux croyances, aux idées, à la direction générale de la culture, qu'elle infléchit dans un sens nouveau ; elle est trop courte même pour les prévoir, en les dégageant par une rapide déduction de l'idée initiale de la doctrine. Par son caractère essentiel, l'invention philosophique, plus encore que la découverte scientifique ou que les intuitions de l'artiste, comporte une énorme part d'inconscient. Elle est grosse d'idées nouvelles que la réflexion des années, des siècles, des générations de penseurs qui suivront, amènera en pleine lumière, et que

l'initiateur génial n'a entrevues qu'à demi, ou même a ignorées tout à fait. La philosophie de Berkeley, celle de Leibnitz, celle de Kant, celle de Hegel lui-même ont-elles achevé d'épuiser la signification du « *Je pense, donc je suis* » ? Qui oserait l'affirmer ?

Nous ne nions pas le danger que l'on courrait, dans l'appréciation de la nouveauté d'une philosophie, à méconnaître ses influences, ses répercussions, ainsi que les développements qui l'ont enrichie au cours des siècles, et qui, à l'insu de son fondateur, étaient virtuellement contenus en elle ; mais à tout prendre nous l'estimons moins grand pour l'historien des idées que le danger de la méthode inverse : celle qui consisterait à envisager la doctrine non pas même chez son auteur, à son point de maturité, mais avec toute la richesse de contenu et toute la profondeur de signification qui, au cours de son évolution, se sont révélées peu à peu à l'humanité pensante et sans se soucier de savoir si pendant la période encore indécise et trouble de sa formation elle ne se reliait pas aux anciennes manières de penser par des attaches plus visibles. Si révolutionnaire que soit une philosophie, elle n'en est pas moins le fruit d'un milieu et d'un moment historique, et se nourrit de la sève de l'arbre qui l'a portée. C'est à son auteur avant tout qu'il faut demander d'en définir la nouveauté par rapport aux disciplines intellectuelles qu'elle combat ou aux systèmes dont elle s'inspire, et si à cet égard l'avis de ses contemporains nous paraît être d'un moindre poids, il offre néanmoins à l'historien, sur cette question précise, des moyens d'appréciation plus sérieux et plus décisifs qu'une comparaison anachronique, ou instituée en dehors du temps et de l'espace, entre la dernière et plus profonde signification acquise par la notion nouvelle, et les directions d'esprit contre lesquelles elle réagissait.

Si nous insistons outre mesure sur des idées aussi évidentes, aussi rebattues depuis Taine par la critique historique, c'est qu'à notre avis on a trop souvent oublié de les appliquer à l'interprétation des écrits de Descartes, et que, de toutes les œuvres philosophiques et littéraires, « il en est peu, comme le remarque justement M. Gilson, que les historiens se soient le plus obstinément employés à isoler de ses conditions d'exis-

tence »[1]. La fécondité de la réforme cartésienne, l'étendue de son champ d'action, l'ampleur de ses résultats, la durée surtout de la révolution introduite par le *Cogito* et le cartésianisme dans la conception de l'esprit et du monde, ont incité les critiques à envisager le système de Descartes moins d'un point de vue historique, par rapport à ses conditions de formation, que du point de vue de sa vérité et de sa valeur éminente, contrastant avec la fausseté et la stérilité des disciplines antérieures, ou encore du point de vue de la génération logique et de l'enchaînement déductif de pensées dont il est la source. Si on en reconstitue l'histoire, c'est trop souvent à vol d'oiseau, en opposant en bloc non pas les idées de Descartes, mais tout le cartésianisme postérieur, aux philosophies et aux théologies médiévales, toute la science moderne à la physique de l'antiquité et du moyen-âge, et parfois même en comparant l'inspiration idéaliste du *Cogito*, repensé inconsciemment à travers Kant[2], Fichte et Hégel, à l'esprit réaliste de l'antiquité et de la scolastique.

1. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, page 2. — M. Gilson ajoute : « ...Avec le cartésianisme, il semble que ce soit la pensée philosophique tout entière qui ait fait peau neuve, et dans le vaste champ de l'histoire des idées, le *Cogito* marque la borne frontière qui sépare les temps de la scolastique de l'ère de la philosophie moderne. Enfin Descartes vint !... et de sa venue date une rupture complète avec la philosophie du passé... » — La suite de cet ouvrage montrera tout ce que nous devons aux pénétrantes études de cet auteur sur la formation de la pensée cartésienne. Nous citerons désormais sa thèse sous le titre abrégé : Gilson, *La liberté chez Descartes*.

2. Nous interprétons en ce sens les justes objections faites à Natorp par M. Espinas dans son article : *L'idée initiale de la philosophie de Descartes*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mai 1917 (voir les pages 272 sqq ; — article désigné désormais par l'abréviation : Espinas : *L'idée initiale*). — Natorp avait soutenu (Natorp : *Le développement de la pensée de Descartes depuis les Regulae jusqu'aux Méditations*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1896) que le point de vue de l'auteur des *Regulae ad directionem ingenii* avait été celui « que Kant voulait nous faire entendre par son idéalisme critique ou formel ». — Nous aurons maintes fois l'occasion de citer et de commenter les incisifs et substantiels articles de M. Espinas. Cet auteur, avec M. Picavet, M. Gilson, et aussi M. Adam, dans sa très complète et très vivante biographie de Descartes, est l'historien qui a le mieux travaillé à replacer la pensée de Descartes dans le milieu historique où elle s'est formée et développée.

De ce point de vue, il est alors clair que la recherche des sources du *Cogito* cartésien dans les écrits de Saint-Augustin apparaîtra *a priori* comme une entreprise tout à fait vaine et sans intérêt historique ou dogmatique réel, et que la conjecture d'une influence ou d'un emprunt présentera tous les caractères de l'invraisemblance.

Saint-Augustin est avant tout, dira-t-on, un théologien, celui de tous les théologiens des premiers siècles du christianisme qui a le plus contribué à la formation du dogme catholique et qui, une fois ce dogme fixé et défini, l'a défendu non seulement par les arguments de la raison, mais par tous les moyens dont l'autorité de l'Eglise disposait déjà vis-à-vis des dissidents et des hérétiques. Descartes blâme le recours à l'autorité en matière de science et de métaphysique. Dans le domaine ainsi circonscrit, en dehors de la théologie et des matières de foi, il n'atteint la certitude qu'après avoir traversé le doute méthodique, et il ne retient en sa créance que les vérités qui, par leur clarté et leur distinction, portent la marque certaine de l'évidence rationnelle. Le doute de Saint-Augustin n'est qu'une concession momentanée faite aux Nouveaux Académiciens, un procédé de polémique destiné à leur démontrer avec force que dans l'hypothèse même où ils se placent, il leur est impossible de nier l'existence de notre être, envisagé en tant que se connaissant et en tant que s'aimant lui-même. Le doute de Descartes est un doute réel, destiné à éliminer les connaissances imparfaitement claires et distinctes et les idées d'une composition trop complexe, ou dont la preuve dépend d'un long enchaînement de raisons, et à découvrir dans les profondeurs de la pensée active et autonome le principe inébranlable de la certitude, la liaison de notions directement et immédiatement vraie. Elevé à l'école du réalisme platonicien, l'auteur du *De Trinitate* et du *De Civitate Dei* n'entrevoit même pas la notion d'une vérité qui serait autre chose que la pleine adéquation de l'intellect avec son objet, et bien qu'il soupçonne déjà l'importance de l'activité du sujet pensant dans la connaissance, il est très loin de voir l'abîme qui sépare le moi du non-moi, et de s'apercevoir que l'affirmation de l'existence du monde extérieur, parce que celui-ci est d'une autre nature que la pensée et situé en dehors d'elle, se heurte à

plus d'obstacles que l'affirmation de l'existence de l'âme, à la fois sujet et objet du savoir. L'auteur des *Méditations* au contraire mesure exactement les difficultés que le sujet pensant rencontre lorsqu'il veut passer de l'ordre de la connaissance à l'ordre de l'existence ; il fait du jugement une fonction non pas de l'intellect qui recevrait passivement les idées ou les contemplerait par une vision ineffable dans l'entendement divin, mais d'un pouvoir actif et personnel : la volonté. Il accumule déjà contre la croyance à l'existence du monde extérieur une grande partie des objections qui lui seront adressées par l'idéalisme subjectif d'un Berkeley ou l'idéalisme critique d'un Kant, ou d'un Fichte, et il ne se repose finalement dans cette croyance que sous la garantie théologique de la véracité divine.

Toutes ces distinctions et ces oppositions sont vraies, au moins partiellement, mais elles n'expriment qu'un aspect de la pensée de Descartes, le plus intéressant sans doute et le plus moderne, mais non pas celui qui devait frapper le plus ses contemporains. Quant à Descartes lui-même, comme s'il n'avait jamais pris pleinement conscience de la direction idéaliste de sa philosophie, du reste maintes fois déviée par un retour à l'ontologie scolastique, ce n'est pas de cette manière qu'il se représente et qu'il défend contre ses correspondants l'originalité de sa découverte, par comparaison avec l'argument de St-Augustin. La nouveauté importante qu'il signale dans son « *Je pense, donc je suis* », c'est seulement l'usage qu'il en fait pour « faire connaître que ce moi qui pense est une substance immatérielle et qui n'a rien de corporel »[1], alors que Saint-Augustin s'en était servi « pour prouver la certitude de notre être et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité »[2]. — Il est regrettable que cette réponse n'ait pas été envoyée à Arnauld, car il savait que l'utilisation du *Cogito* pour établir sur des principes clairs et incontestables la distinction de l'âme et du corps se trouve déjà dans Saint-Augustin, au chapitre dix du livre X du *De Trinitate*, que nous aurons à étudier, et il n'a pas manqué de féliciter Descartes

1. *Ad. et T.*, III, p. 247-248, *lettre citée*.
2. *Ibidem*.

de cette conformité de pensée avec l'illustre docteur : « *Quae de mentis a corpore distinctione disseruisti, certe clara, perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a S. Augustino, toto pene libro 10 de Trinitate, sed maxime capite 10, luculenter esse disputata non sine magna voluptate percepi* »[1].

Dès lors, dans leurs tentatives de rapprochement entre la pensée de Descartes et celle de Saint-Augustin, l'erreur d'interprétation des contemporains du philosophe était loin d'être complète et totale : ils avaient pour eux, sans le savoir du reste, l'aveu involontaire et indirect du maître lui-même. Il n'est donc pas possible de faire fi de leur opinion, encore que quelques-uns, en relations directes avec Descartes, aient enregistré, sans plus insister sur ce fait, la déclaration de ce dernier niant tout emprunt et toute influence, et alléguant une heureuse rencontre d'idées sur « une chose qui est de soi si simple et si naturelle à inférer »[2]. — Or cette opinion est bien nette et bien ferme : comme l'a déjà noté Nourrisson, les partisans comme les adversaires du cartésianisme, pour combattre ou pour défendre la doctrine, se placent toujours, au XVIIe siècle, sur le terrain de la philosophie augustinienne[3].

La plupart précisent de la même manière qu'Arnauld le point d'accord des deux philosophies : leur commune distinction, fondée sur le *Cogito*, entre l'âme, substance pensante, et la matière, substance étendue, et les plus érudits, comme Arnauld encore, renvoient le lecteur aux mêmes textes du *De Trinitate*. C'est Rohault qui dans ses *Entretiens sur la Philosophie* (Paris, 1671) imprégnés d'esprit cartésien, déclare (p. 17) qu'il conçoit « la matière des choses naturelles comme une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, ainsi que St-Augustin la définit en plusieurs endroits ». — C'est De la Forge qui, dans sa préface au *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions, et de son union avec*

1. Lettre d'Arnauld à Descartes du 3 juin 1648, *Ad. et T.*, V, 186.

2. La remarque est de Descartes : *Ad., et T.*, III, p. 247-248.

3. Nous mettons ici largement à profit les observations de Nourrisson : pages 209-239 du second volume de son ouvrage : *La philosophie de Saint-Augustin*, Paris, Didier et Cie, 1865. — Nous désignerons désormais ce livre par l'abréviation : Nourrisson, *Saint-Augustin*.

le corps, suivant les principes de René Descartes (Amsterdam, Wolfgang), déclare qu'il lui faudrait des « livres entiers » pour rapporter tous les passages de Saint-Augustin conformes au sentiment de M. Descartes, « soit au sujet de l'âme, soit touchant la machine de son corps ». C'est Clerselier qui dans sa préface au « *Traité de l'Homme* » de Descartes, accompagnée des remarques de Louis de la Forge (Paris, 1729) invoque maintes fois en faveur de la nouvelle philosophie l'autorité de Saint-Augustin. C'est Huet qui dans sa *Censura philosophiae cartesianae* ne voit dans le *Cogito* qu'une reprise des arguments de Saint-Augustin contre les sceptiques et les Nouveaux Académiciens, et, dans les preuves cartésiennes de la distinction de l'âme et du corps qu'un simple démarquage des textes analogues du *De Trinitate*[1]. Mêmes références dans l'ouvrage du Père Poisson, de l'Oratoire, intitulé : *Commentaires ou Remarques sur la méthode de René Descartes* (Vendôme, 1670). Enfin le Père Malebranche, qui développe de la manière la plus originale la doctrine de la vision en Dieu, si étroitement liée à l'aspect théologique et augustinien du *Cogito*, ne manque pas, dans le premier tome de la *Recherche de la Vérité*, pour préciser les origines de son propre enseignement touchant la différence de l'âme et du corps, de rappeler, en même temps que les *Méditations*, la doctrine contenue dans ce même chapitre dix du livre X du *De Trinitate*[2].

Nulle raison de fait ni de droit ne subsistant donc plus pour

1. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, editio quarta, Parisiis, 1694, p. 244 sq. — Voir les textes cités par Nourrisson, *o. c.*, II, p. 214-215, et notamment : « ...Hoc primum a dubitatione sumptum philosophandi initium causasque dubitandi ab Academicis et Scepticis jam ante excogitata esse pervulgatum est... Dubitationem hanc, an sumus, proponit et solvit Augustinus... Fundamentum istud doctrinae suae : *Ego cogito, ergo sum*, admonitus a Mersenno, Cartesius agnovit esse Augustini... Ex me jam supra audistis praecepta veri cognoscendi proposita ab eo in dissertatione de methodo, communia esse disciplinarum omnium... Primum quidem illorum, manifesto petitum est ex Augustini libris contra Academicos... Quae ad demonstrandam naturam humanae mentis et existentiam Dei attulit, in aliis fundis nata reperimus, et vix quicquam super his novi proferri posse palam ipse declarat : ac merito sane, exstant si quidem *in libro Augustini de Trinitate* probationes illae, quibus animam a corpore distinctam esse demonstravit ».

2 *Œuvres complètes de Malebranche*, Paris, 1837, t. I, p. 25.

nous détourner comme d'une recherche vaine et artificielle, de l'étude des sources augustiniennes du *Cogito*, il nous suffit, avant de l'entreprendre, d'indiquer pourquoi nous y joignons une analyse de l'argument tel qu'il se présente dans des textes fort curieux de Campanella, et un examen de l'influence que la théorie de l'âme et de la connaissance professée par ce philosophe peut avoir exercée sur l'élaboration de l'idéalisme cartésien.

A vrai dire, les considérations que nous avons développées plus haut sur la nécessité de replacer Descartes dans le milieu historique où son esprit s'est formé, suffiraient amplement pour justifier notre dessein. Si l'auteur des *Méditations* s'était nourri au collège de La Flèche de théologie et de métaphysique scolastique, pouvait-il ignorer d'autre part la philosophie italienne de la Renaissance qui au temps de son adolescence et de sa jeunesse triomphait chez les libertins de Paris et de province, et qui, depuis un siècle au moins, avec une hardiesse tantôt généreuse et inspirée d'un ardent amour de la science, tantôt désordonnée et bouffonne, et toujours mêlée de bizarres imaginations, tentait de saper par la base aussi bien les dogmes fondamentaux de la théologie chrétienne que les enseignements de la physique du moyen-âge ? — Nous verrons qu'en fait il en connaissait les grandes lignes et les tendances dominantes. Dès lors, si l'évolution de cette philosophie l'a conduite, chez Campanella, à admettre la primauté de la pensée, tant dans l'ordre de l'être, comme source primitive de la vie et de l'action, que dans l'ordre de la connaissance, à cause de l'antériorité sur les autres notions de la notion que l'âme a d'elle-même, pouvons-nous demander une connaissance exacte de la signification du *Cogito* à la seule étude des emprunts faits par Descartes, sous l'influence de la scolastique, ou plutôt encore de l'Oratoire, à un docteur de l'Eglise du IVe siècle, alors que tout près de lui une idée semblable est défendue par une philosophie vivante, remuante, bruyante même, applaudie par beaucoup de ses contemporains et combattue aussi par plusieurs de ses amis, mais présentant dans sa partie négative plusieurs points d'accord avec les tendances essentielles du cartésianisme ?

Avant donc tout examen de la question de fait, une saine

méthode historique exige que nous recherchions dans les écrits de Descartes les traces que peut y avoir laissées la pensée de Campanella, contemporaine de la sienne. Mais la connaissance des textes de cet auteur et la lecture de la correspondance de Descartes rendent plus pressante encore la nécessité de joindre ensemble les études des deux sources possibles du *Cogito* : l'étude de Saint-Augustin et celle de Campanella. D'abord une lettre du philosophe français nous apprend qu'il a lu les ouvrages de son contemporain italien quatorze ans avant la publication du *Discours de la Méthode* [1]. Ensuite, lorsque Campanella, dans sa *Métaphysique*, réfute par une preuve semblable au *Cogito* les doutes sceptiques élevés tant contre l'existence que contre la connaissance des choses, et plus particulièrement contre la connaissance de l'âme par elle-même, au lieu de cacher son emprunt, comme Descartes semble le faire, il cite en entier le passage du *De Civitate Dei* de Saint-Augustin dont il déclare s'inspirer [2]. Ces faits entraînent ainsi la position d'une nouvelle question : Descartes a-t-il lu ces textes de la *Métaphysique* de Campanella ? Connaît-il par cette lecture, ou directement, ou des deux manières, l'argument de Saint-Augustin ? Duquel des deux philosophes s'inspire-t-il le plus ? Et s'il a puisé à ces deux sources, comment imprime-t-il la marque de son génie propre sur une preuve qui, loin d'être nouvelle, a pu être avant lui, d'abord une des armes de l'intuitionnisme mystique, à la fois platonicien et chrétien, contre le scepticisme et surtout contre le matérialisme, ensuite un argument puissant pour défendre contre les mêmes ennemis, en les ajustant à une sorte de panpsychisme magique, les idées fondamentales de la métaphysique animiste et spiritualiste ?

La réponse à ces questions ne sera pas, nous l'espérons, sans intérêt. Si le passage de la scolastique au cartésianisme

1. Lettre de Descartes à Constantin Huygens, mars 1638, *Ad. et T.*, II, 47.

2. *Met.*, pars I, p. 32, lib. I. Nous désignerons désormais par cette abréviation : *Met.* (Métaphysique) ou par les termes : *Universalis Philosophia*, l'ouvrage de Campanella intitulé : *Thomae Campanellae Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, libri XVIII*, Parisiis, 1638.

ne se fait pas par un saut brusque, par une installation décidée et sans retour en arrière, dans l'idéalisme qui caractérise la philosophie moderne, c'est à la fois parce que le *Cogito*, qui commande toutes les avenues de cette philosophie, est un emprunt à l'ontologie platonicienne et mystique de Saint-Augustin, dont il conserve des traits essentiels, et parce que la philosophie italienne de la Renaissance, que Descartes rencontre sur sa route, ménage pour lui la transition entre le réalisme dogmatique du moyen-âge et sa propre doctrine du primat absolu de la pensée.

PREMIÈRE PARTIE

SAINT-AUGUSTIN
ET
LA TRADITION AUGUSTINIENNE

CHAPITRE PREMIER

La comparaison des textes

I. — L'opinion de Pascal

Dans le fragment sur l'*Esprit géométrique*, Pascal distingue entre la notion superficielle et l'intuition profonde des règles d'une science. La première est suffisante pour les appliquer, mais elle ne permet pas d'en saisir la signification véritable et complète. La seconde, qui est le savoir scientifique sérieux, implique une vue exacte des liens de ces règles avec leurs principes et leurs conséquences ; seule elle est féconde en découvertes, et elle s'oppose à la première comme la pénétration de l'esprit d'une science s'oppose à la connaissance de la lettre. La première manière de connaître la géométrie est celle des logiciens, la seconde est celle des géomètres.

Mais la portée de la pensée est plus générale : elle s'applique à toute idée et à tout discours, dont l'importance et la valeur ne peuvent être appréciées pleinement qu'à condition de « sonder comme cette pensée est logée en son auteur ; comment, par où, jusqu'où il la possède »[1]. — Or l'exemple que choisit Pascal à l'appui de son dire, c'est justement la comparaison entre le « *Je pense, donc je suis* » de Descartes et celui de Saint-Augustin. « Je voudrais demander, écrit-il, à des personnes équitables si ce principe : La matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser, et celui-ci : Je pense, donc je suis, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de Saint-Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité, je suis bien éloigné de

1. Pascal. *De l'esprit géométrique*, *Pensées et Opuscules*, Brunschvicg, éd. minor, p. 192.

dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire »[1].

Ce texte remarquable est souvent invoqué par les critiques pour défendre l'originalité de Descartes contre le soupçon d'emprunt à Saint-Augustin. Hamelin notamment le rappelle dans le passage qu'il consacre à la discussion de ce point d'histoire[2]. Avec lui nous croyons qu'après une simple comparaison des textes, *a fortiori* après un examen étendu de toutes les idées nouvelles introduites en philosophie par le *Cogito* cartésien et fortement articulées avec cette notion, aucun interprète du cartésianisme ne saurait refuser à Descartes la palme de l'originalité et de la profondeur. Pour ne préciser qu'un point relatif à la contribution la plus féconde du « *Je pense, donc je suis* » aux progrès de la pensée, nous reconnaîtrons aisément par exemple que si Descartes en fait « le principe ferme et soutenu d'une physique entière », dans Saint-Augustin aucune préoccupation de ce genre n'est visible ; nulle part n'y est entrevue ou même soupçonnée une philosophie qui sur la primauté évidente de la pensée dans les deux ordres de la connaissance et de l'existence fonde le mécanisme, et l'application à tous les objets du savoir de la méthode mathématique généralisée. Mais si, au lieu de comparer Descartes à Saint-Augustin du point de vue de la méthodologie et de la physique, on se réfère plutôt à leurs conceptions métaphysiques et religieuses, en tâchant d'oublier les fruits portés au XVIIIe et au XIXe siècle par l'idéalisme cartésien, et d'observer au contraire tout ce que le système a gardé, dans les écrits

1. *O. c.*, p. 192-193.

2. O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1911, p. 122-123. — Nous n'avons pas besoin de dire tout ce que nous devons à ce livre, le plus complet et le plus profond qui ait été écrit sur la pensée cartésienne. — Nous emploierons désormais pour le citer l'abréviation suivante : Hamelin, *Descartes*.

et dans la pensée de son auteur, des dogmes et même à certains égards de l'esprit scolastique, le résultat de la comparaison ne sera-t-il pas moins défavorable aux précurseurs du *Cogito* ? — Rien de plus injuste en tout cas, rien de plus contraire à la vérité que la conclusion de Pascal : que le mot de Descartes « est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort »[1]. Le *Cogito* de Saint-Augustin non seulement vise à établir « la distinction des natures matérielle et spirituelle » que Pascal considérait comme la conséquence la plus importante de l'argument cartésien, mais il soutient encore des relations étendues et nombreuses avec les autres idées du système et constitue une pièce maîtresse de la théorie augustinienne de la connaissance. Quelles sont ces idées ? Quelle est cette théorie ? En découvre-t-on des traces intéressantes dans les ouvrages de Descartes ? C'est ce qu'il importe maintenant d'examiner.

II. — Les textes des « *Soliloquia*, du « *De Civitate Dei* » et du « *De libero arbitrio* ».

Les principaux textes qui permettent de revendiquer en faveur de Saint-Augustin la priorité de la découverte du *Cogito* sont des passages du *De libero arbitrio*, livre II, chapitre 3, du *De Civitate Dei*, livre XI, chapitre 26, des *Soliloquia*, livre II, chapitre 1, et surtout du *De Trinitate*, livre X, chapitre 10[2]. Tous ces textes, sauf ceux du troisième ouvrage, ont été signalés à Descartes, le deuxième après la publication du *Discours de la Méthode*, par Mersenne et par un correspondant inconnu, le premier et le dernier par Arnauld postérieurement aux *Méditations*.

Dans le passage des *Soliloquia*, où il s'agit d'établir contre les sceptiques que la vérité n'est point étrangère à l'homme, prend place le dialogue suivant entre la raison et Augustin :

1. Pascal, *o. c.*, p. 193.

2. Les textes du chapitre 10 doivent être et seront complétés et éclairés par des rapprochements avec les textes des chapitres 1, 3, 4 et surtout 7 et 9 du même livre X du *De Trinitate*.

« La Raison. — Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu es? — Augustin. — Je le sais. — La Raison. — D'où le sais-tu ? — Augustin. — Je l'ignore. — La Raison. — Te sais-tu simple ou composé ? — Augustin. — Je l'ignore. — La Raison. — Sais-tu que tu es en mouvement ? — Augustin. — Je l'ignore. — La Raison. — Sais-tu que tu penses ? — Augustin. — Je le sais. — La Raison. — Il est donc vrai que tu penses ? — Augustin. — Cela est vrai... — La Raison. — Tu veux être, vivre et comprendre. Tu sais donc que tu es, tu sais que tu vis, tu sais que tu comprends » [1]. Les *Soliloquia* sont un des premiers ouvrages d'Augustin, écrit probablement en 387. L'auteur vient seulement d'être baptisé à Milan par Saint-Ambroise en même temps qu'Alypius. Ses écrits ne présentent pas encore une tournure théologique très accentuée. Ils répondent à une préoccupation, bien naturelle chez le néophyte, de justifier par les arguments de la philosophie son détachement des écoles païennes et sa conversion à la religion du Christ, et d'expliquer comment, grâce au platonisme, il a pu échapper au double danger du scepticisme académique et du matérialisme des Manichéens, doctrines dont il avait d'abord subi la séduction.

Dans le *De libero arbitrio*, Alypius, qui veut prouver à Evodius l'existence de Dieu, lui demande de prendre pour point de départ de la démonstration le fait de sa propre existence, comme étant la vérité la mieux établie : « Premièrement je vous demande, afin que nous commencions par les choses les plus manifestes, si vous êtes, ou si peut-être vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vrai dire, si vous n'étiez point, vous ne pourriez jamais être trompé ». Evodius répond qu'il ne veut pas s'arrêter à mettre ce point en discussion : « *Perge potius ad cetera* » [2]. Arnauld rapprochait de ce texte les paroles suivantes de Descartes dans la seconde Méditation : « Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui met toute son industrie à me tromper toujours. Il est donc sans

1. *Soliloquia*, lib. II, cap. I. — Cf. Nourrisson, *St-Augustin*, t. I, p. 97.
2. *De libero arbitrio*, lib. II, cap. III. — Cf. Nourrisson, Saint-Augustin, I, 97.

doute que je suis, s'il me trompe »[1]. Notons seulement pour l'instant que comme dans les *Méditations* la preuve de notre propre existence résulte ici de l'hypothèse même du doute professé sur cette existence, et qu'elle y sert aussi de point de départ et de fondement à la preuve de l'existence de Dieu.

Si Saint-Augustin est prêtre lorsqu'il compose le *De libero arbitrio* (entre 388 et 395), il écrit le *De Civitate Dei* (413-426) lorsqu'il est évêque, responsable de la propagation de la foi parmi les infidèles et de sa défense contre les hérétiques. Bien plus cet ouvrage célèbre n'est sans doute terminé que dans les dernières années de sa vie, et l'on sait combien alors la préoccupation de la théologie a en lui pris le pas, progressivement, sur celle de la pure spéculation philosophique. C'est pour découvrir une image frappante de la Trinité que Saint-Augustin a recours ici au *Cogito*. Dans ses écrits fourmillent les analogies employées pour faire admettre ce mystère et même, à certains égards, pour le justifier, par une sorte de symbolisme pythagoricien qui est familier à l'auteur[2]. Il les emprunte par exemple à l'amour qui implique un amant : le Père, un être aimé : le Fils, et l'amour : le Saint-Esprit[3] ; à la vision qui implique le corps vu, l'action de voir, et l' « *intentio* » de la vision, c'est-à-dire l'effort pour appliquer la vision au corps vu[4] ; à la division des sciences en Physique, étude de l'être, en Logique, étude du vrai, et en Ethique, étude du bien ; aux propriétés des corps, qui toutes se ramènent à l'unité de leur être, à leur forme et à leur ordre[5]. Mais la trilogie qu'il préfère manifestement est celle des trois caractères fondamentaux de l'être humain : Etre, Connaître, Vouloir, ou de ses trois facultés : Puissance, Sagesse, Amour. Sans doute dans son esprit n'est-ce pas là seulement une image : dans les propriétés de notre être, fait par le Créateur à sa res-

1. *Quatrièmes objections*, *Ad. et T.*, IX, I, 154. — Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 122. —

2. Sur ce symbolisme, voir le *De Musica* et le *De Ordine*, et Nourrisson, *St-Augustin*, I, p. 116-132.

3. *De Trinitate*, lib. XI, cap. I et III.

4. *Op. cit.*, lib. XI, cap. I et III.

5. *Op. cit.*, lib. VI, cap. IX. — Cf. *Confessiones*, lib. XIII, cap. XI, et Nourrisson, *St-Augustin*, I, 308 sq.

semblance, se reflète la nature de la divinité. D'autre part l'indivisibilité du Dieu unique a son équivalent dans la solidarité de nos facultés et de nos pouvoirs : nous ne pouvons être sans savoir que nous sommes et sans aimer cet être que nous connaissons ; nous ne pouvons pas savoir que nous sommes sans être et sans aimer notre être, et nous ne pouvons pas aimer notre être sans être cet être même que nous aimons et sans le connaître.

Ces idées se dégagent nettement des premières lignes du texte du *De Civitate Dei* : « *Et nos quidem in nobis tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam, et quo brevius totum dicatur, non ejusdem substantiae cujus est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propius, imaginem Dei, hoc est summae illius trinitatis agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus* » [1]. — Descartes a invoqué le caractère tout théologique de ce texte pour rabaisser à son profit l'originalité de Saint-Augustin, comme si cet auteur n'avait jamais songé à déduire du *Cogito* autre chose que des éclaircissements relatifs au dogme de la Trinité. C'était oublier que dans le *De Trinitate*, ouvrage antérieur (400-416) au *De Civitate Dei*, et de caractère plus philosophique en dépit de son titre, le « *Je pense, donc je suis* » vise à établir non pas un mystère de la foi, mais une doctrine proprement métaphysique, qui est justement la distinction de nature entre l'âme et le corps affirmée par le spiritualisme dualiste. Bien plus, si nous poursuivons l'analyse du texte dont nous venons de citer le début, nous allons voir poindre déjà un problème important, relatif à la théorie de la connaissance, lié par son objet à la question centrale de la métaphysique cartésienne : celle de la certitude, et dont la position et la solution dans Saint-Augustin présentent d'indiscutables analogies avec le doute méthodique et le *Cogito* de Descartes. Sans spécifier encore exactement la nature de ce problème, dont la connaissance exige une analyse préalable d'autres passages du *De Trinitate*, du *De Genesi ad litteram* et du *Contra Academicos*, nous nous contenterons

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. 26.

des remarques suivantes, où le texte du *De Civitate Dei* est serré d'aussi près que possible.

A quelles conditions échappons-nous au doute absolu des Académiciens ? Et pourquoi ne redoutons-nous pas leurs arguments lorsque nous affirmons que nous sommes, que nous connaissons notre être, et que nous aimons cet être et cette connaissance qui sont en nous ? — Nous ne pouvons nous délivrer du doute, atteindre la certitude, triompher définitivement de la doctrine sceptique qu'à condition de découvrir, comme point de départ de nos recherches et comme fondement de nos connaissances, une vérité qui ne porte pas sur un objet extérieur à nous, mais sur un objet qui pour être perçu n'ait besoin d'aucune sensation corporelle comme en exige l'appréhension des couleurs, des sons, des odeurs, du dur et du mou, qui ne requière même la possession d'aucune image semblable à lui, à rouler dans son esprit et à retenir par la mémoire, sur un objet enfin dans la connaissance duquel nous ne puissions jamais devenir les jouets de notre faculté imaginative. Cet objet, qui est saisi par notre pensée sans le secours des espèces sensibles et de la mémoire des images, c'est notre être, envisagé en tant qu'il est, qu'il se connaît, et qu'il s'aime lui-même. « *Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sensimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est* »[1]. Il existe ainsi une pensée sans images, formée sans le secours des sens : c'est l'idée de notre être pensant et aimant, source de toute certitude, parce que l'absence en elle d'espèces et même de représentations sensibles nous garantit qu'elle n'est troublée par aucune fausse apparence de vérité. « *In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat* »[2].

Dira-t-on que l'on peut néanmoins se tromper en affirmant

1. *Ibidem.*
2. *Ibidem.*

la réalité de son propre être pensant ? « Si je me trompe, je suis ; car celui qui n'est pas ne peut pas être trompé, et de cela même que je suis trompé, il résulte que je suis. Comment donc puis-je me tromper, en croyant que je suis, du moment qu'il est certain que je suis, si je suis trompé ? Ainsi, puisque je serais toujours, moi qui serais trompé, quand il serait vrai que je me tromperais, il est indubitable que je ne puis me tromper, lorsque je crois que je suis. Il résulte de là que quand je connais que je connais, je ne me trompe pas non plus, car je connais que j'ai cette connaissance de la même manière que je connais que je suis. Lorsque j'aime ces deux choses, j'y en ajoute une troisième qui est mon amour, dont je ne suis pas moins certain que des deux autres. Je ne me trompe pas lorsque je pense aimer, ne pouvant pas me tromper touchant les choses que j'aime ; car alors même que ce que j'aime serait faux, il serait toujours vrai que j'aime une chose fausse. Et comment serait-on fondé à me blâmer d'aimer une chose fausse, s'il était faux que je l'aimasse ? Mais l'objet de mon amour étant certain et véritable, qui peut douter de la certitude et de la vérité de mon amour [1] ? »

La notion que l'âme possède d'elle-même est donc une connaissance originale, qui se distingue de toutes les autres obtenues par les sens, la mémoire, l'imagination et la conception. Telle qu'elle est, par son antériorité sur celles-ci, par son immédiate certitude, par sa primauté, par la fusion complète qui s'y établit entre le sujet et l'objet, elle doit se rapprocher de la connaissance intuitive parfaite, qui est le privilège de Dieu, et en même temps son indépendance vis-à-vis des organes atteste l'absolue irréductibilité de notre être spirituel à notre être corporel. — Telles sont bien en effet dans Saint-Augustin les deux principales conséquences métaphysiques du *Cogito*. De la première nous verrons qu'il n'a pas une conscience assez nette, ou plutôt qu'à l'affirmer absolument il aperçoit de multiples difficultés psychologiques et surtout théologiques. Pour des raisons semblables, Descartes adoptera une attitude sensiblement identique vis-à-vis de l'idée de l'in-

1. *Ibidem*. Nous reproduisons la traduction de Nourrisson, *St-Augustin* I, 96.

tuition intellectuelle immédiate de notre être, saisi dans l'absolu. Mais la seconde conséquence constitue chez Saint-Augustin la preuve la plus décisive de la spiritualité de l'âme, qu'il développe notamment dans le chapitre 10 du livre X du *De Trinitate*. Or cette preuve, destinée à réfuter les Manichéens, Descartes la reprend douze cents ans plus tard pour confondre les libertins et les athées, et pour établir victorieusement l'accord des principes de sa méthode et de sa physique avec les affirmations fondamentales du spiritualisme chrétien traditionnel. Elle va nous mettre en présence de concordances précises et étendues qui par Saint-Augustin rattachent le cartésianisme à la tradition néo-platonicienne, continuée par le moyen-âge et consciemment reprise par la philosophie de la Renaissance, et qui intéressent non pas telle portion étroitement circonscrite, mais tout l'ensemble du système de Descartes, en exprimant l'inspiration dont il procède, et la destination vers laquelle il tend. Les textes qui la contiennent dans les écrits du Saint ne sauraient donc être étudiés de trop près, ni comparés avec trop de minutie aux passages où Descartes semble s'en inspirer. Ce n'est qu'à cette condition que nous pourrons aborder avec fruit l'étude des conditions historiques dans lesquelles l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, par Saint-Augustin et par des penseurs de second ordre, ses contemporains, a reçu la tradition du spiritualisme et du mysticisme néo-platonicien, et l'examen des raisons, — qui sont les motifs mêmes et les mobiles de son activité philosophique, — par lesquelles il a été incité à l'accepter, à la refondre, et à l'intégrer à sa propre doctrine.

III. — La signification du « *Cogito* » augustinien. — Sa forme la plus élaborée. — Le « *De Trinitate* »

Si on se borne à lire le passage du *De libero arbitrio*, on peut être tenté de contester la ressemblance de l'argument de Saint-Augustin avec le « *Cogito, ergo sum* ». — C'est d'une manière directe et immédiate, sans recours à la notion intermédiaire de pensée, que l'existence de notre être y est déduite de l'hypothèse du doute, ou mieux de l'hypothèse de l'erreur : si je

me trompe, ou si je suis trompé, j'existe, car comment me tromperais-je, ou comment serais-je trompé, si préalablement je n'existais pas ? Descartes, il est vrai, dans le texte cité par Arnauld en regard de celui de Saint-Augustin [1], écrit lui même, après avoir rappelé l'hypothèse du malin génie, trompeur très puissant et très rusé : « Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe, et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien » ; mais il ajoute aussitôt : « ...tant que je *penserai* être quelque chose » [2]. — Dira-t-on que dans cette fin de phrase il n'a pas donné un relief bien vigoureux à cette idée que pour conquérir la certitude il est indispensable de considérer ici la pensée, et non pas une opération quelconque de notre être ? A se contenter alors du texte du *De libero arbitrio*, et du texte de la deuxième Méditation invoqué par Arnauld, on gagnera de pouvoir prouver plus facilement la ressemblance entre l'argument de Saint-Augustin et celui de Descartes, mais on dépouillera le *Cogito* de toute signification profonde ; bien plus, on le transformera en paralogisme.

Pour connaître le sens de la preuve ainsi modifiée, adressons-nous à un ami de Descartes, Silhon [3]. Trois ans avant l'auteur du *Discours de la Méthode*, ce curieux écrivain aux gages de Richelieu tournait déjà contre les libertins et les athées, pour les fins religieuses et politiques du Cardinal, les

1. Arnauld compare les deux textes dans les *Quatrièmes Objections*, *Ad. et T.*, IX, I, 154. — Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 122.

2. *Deuxième Méditation*, *Ad. et T.*, IX, I, 19. — Cf. *Troisième Méditation*, *Ad. et T.*, IX, I, 28 : « ...Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose... »

3. Sur Silhon et ses livres, voir ci-après : Première Partie, chapitre IV, 3, et consulter les ouvrages et articles suivants : Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, p. 282 sqq. du tome III, Paris, Plon et Nourrit, 1913. — Charles Adam, *Descartes, sa vie et ses œuvres, Etude historique*, t. XII de l'édition Adam et Tannery, p. 93, p. 463 sqq. ; — Espinas, *Pour l'histoire du cartésianisme*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mai 1906, p. 284-293 ; — E. Gilson, *L'innéisme cartésien et la théologie*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet 1914, p. 485 sq. — Nous citerons souvent ces travaux en employant les abréviations suivantes : Strowski, *Pascal ;* — Adam, *Descartes ;* — Espinas, *Le cartésianisme ;* — Gilson, *L'innéisme cartésien.*

mêmes armes que son génial contemporain, mais combien moins redoutables maniées par lui, combien plus émoussées ! On découvre dans ses livres la preuve ontologique, la démonstration de l'existence de notre être pensant par la connaissance qu'il a de lui-même, la création continuée, etc. Or voici la plate interprétation que Silhon donne du *Cogito* en 1634 : « Il est impossible qu'un homme qui a la force, comme plusieurs l'ont, de rentrer en lui-même, et de faire ce jugement qu'il est, qu'il se trompe en ce jugement, et qu'il ne soit pas. C'est une vérité aussi sensible à la raison que celle du Soleil l'est aux yeux sains, que l'opération suppose l'être, qu'il est nécessaire qu'une chose soit afin qu'elle agisse, et qu'il est impossible que ce qui n'est pas fasse quelque chose... De faire que ce qui n'est pas agisse auparavant qu'il soit, c'est ce qui emporte contradiction, c'est ce que la nature des choses ne souffre pas, c'est ce qui est du tout impossible » [1].

Si telle était l'idée commune exprimée dans les passages du *De libero arbitrio* et de la *Seconde Méditation*, nous aurions sans nul doute le droit d'assimiler au *Cogito* l'argument de Saint-Augustin, mais quelle serait la rançon de cette assimilation, obtenue du reste par un rapprochement de phrases trop arbitrairement découpées dans les développements d'ensemble avec lesquels elles font corps ? Ce serait l'attribution à ces textes d'une signification appauvrie qui ne correspond nullement à la pensée des deux auteurs. — Pour ce qui concerne Descartes, nous savons qu'il a très nettement aperçu et dénoncé l'insuffisance et le caractère sophistique de la preuve présentée à la manière de Silhon. Pour lui le *Cogito* part de la pensée, et de la pensée seule, et c'est pourquoi il n'atteint de l'être que ce qui est supposé par la pensée. Du moment que le doute méthodique est complet, il porte sur la réalité de toutes les opérations autres que la pensée, seule impliquée dans la présupposition initiale du doute. Veut-on choisir comme point de départ de l'argumentation quelqu'une de ces opérations, en substituant par exemple à la pensée

1. *De l'Immortalité de l'Ame, par Silhon*, Paris, Pierre Billaine, 1634, in-4°, p. 178-179. — Cf. Strowski, *Pascal*, t. III, p. 283-284, et Adam, *Descartes*, note b, p. 163 sq.

l'action de respirer ou de se promener ? La réalité d'une telle action, exclue par hypothèse, demande une preuve qui justement ne peut être que postérieure à la démonstration de l'existence de notre être, à laquelle vise toute l'argumentation du *Cogito*. La préjuger, c'est supposer ce qui est en question. Si on a le droit de chercher dans une telle opération quelque chose qui puisse être admis à titre de donnée préalable, ce « quelque chose » ne pourra nullement être l'opération elle-même, envisagée comme réelle, par exemple le fait qu'on respire ; ce pourra être seulement la pensée de l'acte, l'opinion, vrai ou fausse, que l'on a de sa réalité, par exemple la pensée ou le sentiment de la respiration ; — et la validité de la preuve, alors régulière et invulnérable au scepticisme, résultera de son identité avec le *Cogito*. « Je respire, donc je suis » signifiera : « Je pense que je respire, donc je suis », ou plus simplement : « Je pense, donc je suis », le contenu particulier de la pensée ne présentant nul intérêt pour la conclusion, qui en fait complètement abstraction [1].

Le correspondant inconnu de Descartes avait donc aussi mal compris que Silhon la pensée du philosophe lorsqu'il écrivait en 1638 que le premier principe de la philosophie nouvelle n'était pas « plus certain que tant d'autres, comme celui-ci : je respire, donc je suis ; ou cet autre : toute action présuppose l'existence » [2]. Mais son objection n'était pas inutile, puisqu'elle fournissait à Descartes l'occasion de la réponse suivante : « Lorsqu'on dit : je respire, donc je suis, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût si on n'existait, on conclut fort bien ; à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre exister et que nous ne pouvons douter que nous

1. Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 124-125.
2. *Ad. et T.*, I, 513.

ne l'ayons pendant que nous l'avons. Et ce n'est autre chose à dire en ce sens là : Je respire, donc je suis, sinon : Je pense, donc je suis. Et si l'on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions desquelles nous pouvons ainsi conclure notre existence reviennent à cela même »[1]. — Constate-t-on maintenant chez Saint-Augustin une conscience aussi nette de la nécessité de s'appuyer uniquement sur le fait de la pensée, seule impliquée dans le doute initial ? Le texte du *De libero arbitrio* donnerait le droit de le contester, mais il y a des passages plus explicites.

Dans le *De Civitate Dei*, il s'agit de réfuter en bloc tous les arguments des sceptiques, et cela suppose assurément l'hypothèse préalable d'un doute étendu à toutes les affirmations d'existence, par conséquent à toutes les opérations réelles autres que l'acte même de la pensée. De plus, si l'on se demande quelle est la nature de cette connaissance indépendante des sens, de la mémoire et de l'imagination, dont la réalité nous est révélée dans ce texte, et qui seule résiste à l'épreuve de la critique sceptique, on s'aperçoit que pour Saint-Augustin elle se confond vraiment avec la connaissance intérieure, psychologique, de notre être spirituel, envisagé en tant que se pensant et en tant que s'aimant lui-même. Pourtant, il faut l'avouer, la manière de passer de la réalité du doute ou de l'erreur à l'affirmation de l'existence prête ici beaucoup trop à l'équivoque. Le passage est direct, immédiat, sans arrêt nettement marqué à la notion intermédiaire de la conscience du doute ou de l'erreur. « *Quid si falleris ? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si*

1. Lettre de Mars 1638, *Ad. et T.*, II, 37-38. — Cf. *Principia Philosophiae*, pars prima, art. IX (*Ad. et T.*, VIII, I, p. 7-8) : « Nam si dicam : ego video vel ego ambulo, ego sum, et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa, quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa ». — Voir aussi : *Quintae Responsiones*, *Ad. et T.*, VII, 352 : « Cum enim ais me idem potuisse ex quavis alia mea actione colligere, etc... ».

fallor »[1]. Lorsqu'à l'affirmation de l'être Saint-Augustin ajoute celle de la pensée, il ne paraît pas apercevoir suffisamment à quel point la première est renforcée par la seconde. Parce que nous nous trompons, nous savons que nous existons, et de plus nous savons que nous avons cette connaissance de notre existence, mais la certitude que nous avons de connaître ou, d'une manière générale, de penser, ne possède pas le privilège exclusif de nous procurer la preuve de notre être. Elle le partage avec le fait que nous nous trompons, préalablement admis. Elle le partage même avec le fait que nous nous aimons nous-mêmes et que nous aimons la connaissance de notre être. Enfin la démonstration fondée sur l'existence de cet amour nous est présentée comme aussi décisive et digne d'être placée sur le même plan que la preuve par la connaissance, bien qu'elle repose non pas sur la pensée de l'amour, mais sur ce fait que l'existence de l'amour, comparée à l'existence de la connaissance, est aussi indépendante que celle-ci de la vérité ou de la fausseté de son objet. « *Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar ; quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset ? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quin eorum quae amantur, et ipse amor verus et certus est*[2]? » — Pris dans sa signification globale, l'argument de Saint-Augustin n'atteint donc pas ici la profondeur du *Cogito* cartésien. La primauté du fait et de l'être de la pensée n'y est affirmée que d'une manière très enveloppée et sous une forme encore indécise. Aurait-elle échappée à la pénétration du penseur qui dans d'autres ouvrages, devançant les psychologues modernes, a pressenti le rôle joué par l'activité autonome et créatrice de l'esprit non seulement dans la mémoire, dont il admirait l'ampleur et la profondeur à l'égal des montagnes, de la mer, et du ciel étoilé, mais encore, sous la forme de l'attention, dans les plus humbles opérations de la connaissance ?

Le texte que nous venons d'analyser a pour but principal, ne l'oublions pas, de trouver dans la nature de l'homme une

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. 26.
2. *Ibidem*.

image de la Trinité, et cela suffit pour expliquer que Saint-Augustin y insiste autant sur la réalité de notre être et sur celle de l'amour de notre être que sur le fait de la pensée et sur l'affirmation d'existence qui en découle. Mais dans les *Soliloquia* comme dans le *Discours de la Méthode*, c'est la question de la certitude qui est en jeu. Aussi y trouvons-nous, malgré la présence de la trilogie : être, vivre, comprendre, une affirmation plus nette du privilège que la pensée, comparée aux autres opérations de l'homme, possède de nous conduire à l'affirmation de notre propre existence. Si nous nous demandons ce que nous savons de notre être, par exemple s'il est simple ou composé, ou s'il se meut, la réponse est toujours dubitative. Seul le fait de la pensée échappe au doute. Un des exemples choisis : le mouvement, rappelle même l'exemple de la promenade pris par Descartes dans les *Principia Philosophiae* et dans les *Quintae Responsiones* pour réfuter ceux qui prétendraient déduire l'existence en prenant pour point de départ l'existence d'une opération quelconque de notre être, étrangère à la pensée [1]. « Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu es ? — Je le sais. — D'où le sais-tu ? — Je l'ignore. — Te sais-tu simple ou composé ? — Je l'ignore. — *Sais-tu que tu es en mouvement ? — Je l'ignore. — Sais-tu que tu penses ? — Je le sais.* — Il est donc vrai que tu penses. — Cela est vrai » [2].

La signification de ce texte est déjà propre à dissiper le scrupule que nous éprouvions à rapprocher du *Cogito* l'argument de Saint-Augustin, mais dans le *Contra Academicos*, ouvrage destiné précisément à établir contre les sceptiques un fondement inébranlable de la certitude, nous nous trouvons en présence d'une thèse bien plus caractéristique. — Les philosophes de la Nouvelle Académie invoquent les erreurs des sens pour prouver que notre esprit n'atteint jamais la vérité des choses et ne saisit que des apparences. Accordons-leur que les sens nous trompent, encore qu'il soit faux que l'erreur leur soit imputable, puisqu'elle a pour origine, comme

1. *Principia Philosophiae*, pars prima, art. IX, *Ad. et T.*, VIII, I, p. 7-8 ; — *Quintae Responsiones*, *Ad. et T.*, VII, 352.
2. *Soliloquia*, lib. II, cap. I.

dans l'exemple de la rame plongée dans l'eau, une défaillance de notre jugement, et obtient, plus ou moins aisément, sa rectification d'un redressement de la faculté qui l'a commise. Il restera vrai que les apparences sensibles existent en tant qu'apparences, c'est-à-dire en tant que pensées. « Le moyen en effet qu'un Académicien puisse réfuter celui qui dit : je sais que cela me paraît blanc, je sais que mon oreille est charmée ; je sais que mon odorat perçoit d'agréables odeurs ; je sais que mon palais goûte des saveurs qui le flattent ; je sais que je trouve cela froid !... »[1]. La réalité des phénomènes psychiques est ainsi irréfragablement prouvée. C'est la première qui est soustraite au doute académique, précisément parce qu'elle est une réalité intérieure, spirituelle, un fait de pensée. — Or la distance est-elle si grande entre ce texte et le passage suivant de Descartes, relatif aux impressions des sens ? « Mais l'on me dira que ces apparences-là sont fausses, et que je dors. Qu'il soit ainsi : toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois de la lumière, que j'entends du bruit, et que je sens de la chaleur ; cela ne peut être faux ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir ; et cela précisément n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis avec un peu plus de clarté et de distinction que ci-devant »[2]. Et sans doute l'idéalisme cartésien est préservé du subjectivisme par sa théorie rationaliste du savoir, par la réduction de la matière à l'étendue des géomètres et l'intelligibilité supérieure conférée de cette manière aux phénomènes externes. Mais ne semble-t-il pas maintes fois y incliner, et la pensée de Berkeley et de David Hume n'est-elle pas fille légitime du *Cogito* aussi authentiquement que celle de Malebranche et de Spinoza ? Hamelin a vigoureusement défendu Descartes contre le reproche de Kant qui voyait dans le cartésianisme un idéalisme empirique, c'est-à-dire une doctrine reconnaissant aux phénomènes psychiques un privilège de réalité plus certaine, lié au caractère immédiat et indubitable de leur appréhension par l'es-

1. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XI. — Consulter Nourrisson, *St-Augustin*, I, p. 98-99.
2. *Deuxième Méditation, Ad. et T.*, IX, I, 23.

prit. Mais il reconnaît lui-même que la définition de Kant semble justifiée par la fameuse thèse suivant laquelle l'âme est « plus aisée à connaître que le corps »[1]. Or cette thèse a été soutenue avant Descartes par Saint-Augustin. Bien plus l'argumentation qui l'établit dans le *De Trinitate* non seulement présente avec le *Cogito* des similitudes de forme, mais elle achemine en outre l'auteur à une conception de la spiritualité de l'âme dont la ressemblance avec la preuve « proprement cartésienne »[2] de la distinction de l'esprit et du corps suggère invinciblement l'hypothèse d'une filiation de doctrine.

Dans les passages auxquels nous nous référons, le doute préparatoire au *Cogito* est d'abord présenté sous la forme suivante : l'âme se cherche elle-même ; elle est saisie d'un désir ardent de connaître sa propre nature. Or dans l'ignorance où elle est d'elle-même, que pourrait-elle aimer, sinon le savoir vers lequel elle aspire ? Mais si elle aime le savoir, c'est qu'elle le connaît. On n'aime pas l'inconnu[3]. *Ignoti nulla cupido*. L'âme connaît donc le savoir, non pas un savoir quelconque, mais le sien, car elle ne saurait être elle-même absente de cette connaissance qu'elle a du savoir. Il ne faut donc pas dire seulement : l'âme sait, elle connaît qu'elle connaît. Il faut dire que l'âme se sait sachant, qu'elle se connaît connaissant. Elle se connaît donc elle-même[4].

Jusqu'à présent nous ne voyons pas encore poindre l'argument du *Cogito*. Cette psychologie de l'amour sur laquelle

1. Hamelin, *Descartes*, p. 241.
2. Expression dont use Hamelin, *o. c.*, p. 260.
3. *De Trinitate*, lib. X, cap. I.
4. *De Trinitate*, lib. X, cap. III et IV. — Cap. III : An cum se nosse amat [mens], non se quam nondum novit sed ipsum nosse amat ; acerbiusque tolerat seipsam deesse scientiae suae quâ vult cuncta comprehendere ? Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit nosse. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit ? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit : hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit ? neque enim alteram mentem scientem scit, sed seipsam. Scit igitur seipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit : si autem nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam atque ignotam esse convincitur.

Saint-Augustin insiste souvent, et qui n'est pas sans rapport avec le contenu de son expérience personnelle et avec le fameux : *amare amabam*, a néanmoins influé sur les idées principales de sa théologie et, même en dehors de son enseignement personnel, a laissé des traces nombreuses dans l'histoire de la philosophie. Elle s'applique à l'amour de Dieu et à l'amour de soi-même aussi bien qu'à l'amour de la connaissance de soi, et dans sa généralité elle signifie que tout instinct, toute inclination, que l'impulsion même du vouloir-vivre, la tendance essentielle à l'être vivant et pensant, l'élan du désir vers le désirable impliquent, malgré les ténèbres dans lesquelles reste enveloppé pour la conscience l'objet humain ou divin de l'amour, une connaissance cachée, un sentiment mystérieux, une intuition secrète de cet objet (*sensus abditus*, *intelligere abditum*, *cognito abdita*). Notre être phénoménal, encore qu'imparfait, est donc lié à notre être essentiel, à notre âme, bien qu'il ne l'aperçoive qu'à travers un voile, et pareillement notre âme n'aimerait pas Dieu si par essence et dans les profondeurs de sa nature elle ne le connaissait pas vraiment comme la source authentique de son existence.

C'est en suivant ce courant de pensée que Campanella, parti de l'animisme universel, sera conduit par une analyse des conditions du vouloir-vivre individuel à l'affirmation de la connaissance intime que l'âme possède d'elle-même et de son Créateur, connaissance qui ne fait qu'un avec son existence, et ne saurait s'en distinguer [1]. — Jusqu'ici la tendance à affirmer la primauté de la pensée reste donc solidaire d'un spiritualisme concret qui est fort éloigné du cartésianisme et qui, pour n'avoir pas défini clairement la spiritualité de l'âme considérée encore uniquement comme le principe des tendances et des impulsions de la vie, risque de prêter un flanc très vulnérable aux objections du matérialisme. Pourtant nous approchons déjà en un sens de la voie qui conduit au *Cogito* : ici en effet ce n'est plus l'amour en tant qu'amour qui conduit à l'affirmation de l'esprit dans la connaissance de soi ; c'est l'amour en tant qu'il implique une telle connaissance, et nous allons

1. Voir ci-après : Deuxième Partie, chapitre premier, et notamment VI ; et notre livre : *Campanella*, Quatrième Partie, Chapitre premier, I.

voir que dans le chapitre 10 du même livre du *De Trinitate*, celle-ci est seule invoquée pour prouver, en partant du doute, la spiritualité de l'âme, comme si dans l'esprit de Saint-Augustin aussi bien que dans celui de Descartes elle possédait seule le privilège de fournir cette preuve.

Lorsque l'âme veut se connaître elle-même, elle se découvre impuissante à décider si elle doit chercher le principe de la vie, du souvenir, de l'intelligence, de la volonté, de la pensée, du savoir, du jugement, dans l'air, le feu, le cerveau, le sang, les atomes, dans quelque cinquième élément, dans l'assemblage des membres ou l'organisation du corps. Toutes ces hypothèses ont été soutenues ; aucune ne réussit à chasser le doute. Mais voici que de ce doute même va sortir la certitude. Incapable de déterminer la nature de son âme, et par conséquent de dissiper ses doutes à ce sujet toutes les fois qu'il essaye de la concevoir par le moyen des notions fournies de l'extérieur, et empruntées aux sensations corporelles, au moins l'homme se rend-il compte qu'à ce doute échappe le fait même de la vie, de la mémoire, de l'intelligence, du vouloir, de la pensée, de la connaissance, du jugement. Car si on doute, c'est qu'on vit ; si on doute, c'est qu'on se souvient des raisons qu'on a de douter ; si on doute, c'est qu'on comprend qu'on doute ; si on doute, c'est qu'on veut s'assurer ; si on doute, c'est qu'on pense ; si on doute, c'est qu'on sait qu'on ne sait pas ; si on doute, c'est qu'on juge qu'on ne doit pas croire légèrement. « *Utrum enim aëris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi, an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines ; et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare, quis dubitet ? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit ; si dubitat, unde dubitet meminit ; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere* »[1]. Le doute se détruit donc lui-

1. *De Trinitate*, lib. X, cap. 10.

même. Il est supprimé par la considération des conditions qui le rendent possible et sans lesquelles on ne douterait pas « *Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quae si non essent, de ulla re dubitare non posset* »[1]. Or ces conditions se ramènent à une seule : l'existence de la pensée et des modes de la pensée. C'est à cette affirmation que le doute nous conduit comme à un principe indubitable qui déjà dans le *De libero arbitrio* et dans les *Soliloquia* avait été considéré comme la source de toute certitude.

Mais qu'est-ce que l'âme pensante ? — Ce qui fait la force du *Cogito* cartésien, c'est non seulement qu'il part du doute absolu pour ne laisser subsister que l'existence de la pensée, qui en est la condition, c'est encore que, ne se donnant rien de plus que la pensée, considérée dans l'ordre de la connaissance, il n'atteint dans l'ordre de l'être que ce qui est supposé, requis par la pensée : l'âme pensante, envisagée il est vrai comme une substance. Or c'est là aussi le point d'aboutissement du *Cogito* augustinien, et c'est pourquoi il fournit la preuve de la distinction entre l'âme et le corps. Cette âme pensante dont nous atteignons l'existence en partant du doute, ce ne peut être ni l'air, ni le feu, ni le corps, ni quelque chose du corps, car dans l'enchaînement d'idées que nous avons suivi, jamais la certitude n'a été acquise sur ces points. L'âme n'est donc rien qui ressemble à de tels objets. Sa nature ne peut être déterminée que par l'ensemble des conditions nécessaires pour qu'elle se connaisse et dont l'existence lui apparaît seule certaine : ces conditions, si on les ramène à ce qu'elles présentent d'essentiel, ce sont les trois modes suivants de la pensée : la mémoire, l'intelligence, la volonté. L'âme est avant tout mémoire, intelligence, volonté[2].

Ainsi l'essence de l'esprit, par opposition à l'essence du corps, peut être définie par la nature de la connaissance fondamentale qu'il possède de lui-même au moment précis où il doute de toutes les dénominations et propriétés extérieures qui lui sont attribuées par les différentes théories philosophiques. Or cette connaissance de soi, intérieure à l'âme, ne ressemble

1. *Ibidem*.
2. *De Trinitate*, lib. X, cap. 11.

à aucun autre genre de savoir. Elle n'est pas, en vertu de l'hypothèse même où on s'est placé, la connaissance immédiate des sens, mais elle n'est pas non plus semblable à l'image perçue dans un miroir ni à la représentation des objets absents ou imaginés (comme les chérubins et les séraphins), ni à l'inférence rationnelle fondée sur des signes externes et matériels, — comme la notion que nous acquérons des volitions d'un autre homme [1] ; — c'est une connaissance immédiate dans laquelle l'objet se confond avec le sujet, parce que l'être connu y est immanent à la connaissance par une sorte de présence non feinte, mais réelle, non extérieure, mais interne (*quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia*) [2]. — Qu'y a-t-il en effet de plus présent à la connaissance que ce qui est présent à l'âme, ou qu'y a-t-il de plus présent à l'âme que l'âme elle-même ? « *Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest, aut quid tam menti adest quam ipsa mens* [3] ? » C'est pourquoi, dès que l'on dit à l'âme : connais-toi toi-même, au moment où elle comprend qu'on lui dit : toi-même, du même coup elle se connaît elle-même, et il n'y en a pas d'autre raison que celle-ci : à savoir qu'elle est présente à elle-même [4].

Pusqu'aucun intermédiaire corporel n'a besoin de s'intercaler entre l'âme et l'action de connaître pour lui procurer la conscience de soi, la substance de l'esprit ne peut être corporelle. — Ainsi présente à elle-même, l'âme se connaît tout entière. Et on ne saurait dire qu'elle se connaît si elle ignore sa propre substance. Celle-ci n'est donc rien de matériel, c'est-à-dire rien de ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur, et notamment elle n'est ni la substance de l'air, ni celle du feu, ni celle de tout autre corps dans lequel les philosophes ont pu la placer. Si les partisans de la matérialité de l'âme ont pu se tromper aussi grossièrement sur sa nature, alors que celle-ci n'occupe pas par une moindre partie de soi un plus petit espace et par une plus grande partie un plus

1. *Op. cit.*, lib. X, cap. 9.
2. *Op. cit.* lib. X, cap. 10.
3. *Op. cit.*, lib. X, cap. 7.
4. *Op. cit.*, lib. X, cap. 9 : Sed cum dicitur menti : cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, teipsam, cognoscit seipsam, nec ob aliud quam eo quo sibi praesens est.

grand, leur erreur ne vient pas de ce que l'âme est absente de leur propre notion de l'âme, — car chacun possède la conscience de soi — mais plutôt de ce qu'ils ajoutent à cette notion les propriétés sans lesquelles ils ne peuvent concevoir aucune nature, et de ce qu'ils croient identique au néant tout ce qu'il leur est arrivé de penser sans le secours de la représentation des corps. « *In his omnibus sententiis quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream, id est minore sui parte minus occupare loci spatium, majusque majore, simul oportet videat eos qui opinantur esse corpoream, non ob hoc errare quod mens desit eorum notitiae, sed quod adjungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quicquid visi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur* »[1], La démarche logique qui s'imposait, au moment où en prenant le doute pour point de départ et pour appui on s'interrogeait sur la nature de l'âme, devait pourtant consister à séparer de celle-ci tout ce qu'on lui attribuait par une simple opinion, c'est-à-dire, on se le rappelle, toute propriété corporelle, toute fiction matérielle de l'imagination, du genre de celles que l'on emploie pour se représenter les objets absents, et à ne lui laisser que les caractères dont on demeurait certain : la pensée et ses modes. Par exemple, « l'âme se croit identique à l'air ; elle pense que c'est l'air qui comprend ; pourtant elle sait que c'est elle-même qui comprend ; mais qu'elle soit de l'air, elle ne le sait pas, elle le pense seulement. Qu'elle éloigne de sa vue tout ce qu'elle pense être, qu'elle regarde au contraire vers ce qu'elle sait être et que ces seules propriétés lui restent »[2].

Voilà l'infaillible moyen que l'âme possède pour se connaître en se distinguant du corps matériel. Voilà la méthode que les matérialistes eux-mêmes se verront contraints d'adopter, car si leurs opinions sont diverses sur la nature de l'âme, en revanche tous s'accordent à admettre le fait de leur propre connaissance d'eux-mêmes, de leur propre existence, de leur propre vie[3]. Enfin, à supposer que l'argument ainsi présenté

1. *Op. cit.*, lib. X, cap. 7.
2. *Op. cit.*, lib. X, cap. 7 ; — cf. cap. 10.
3. *Ibidem.*

laisse subsister encore quelque doute, retournons-le, pour lui donner une forme négative. L'âme, dirons-nous, est quelqu'un de ces êtres corporels imaginés par les philosophes : l'air, le feu, etc. Comment concevoir alors la manière dont elle se représentera cet être ? Assurément ce sera une manière tout à fait opposée à celle dont elle connaît les existences analogues : elle l'appréhendera en elle-même, et non en dehors d'elle, par une sorte de présence interne et d'immanence, et non par une construction fictive de l'imagination sensible. Conséquence absurde ! Elle se connaîtra en tant que corps, et rien dans sa représentation ne subsistera plus de ce qui caractérise la représentation des corps [1]. L'âme ne se connaît donc pas comme un corps, mais la manière dont elle se connaît est bien supérieure à celle dont elle connaît les corps : c'est tout entière et immédiatement qu'elle se connaît ; c'est par le fait même qu'elle est ; c'est parce que son être, c'est sa connaissance, la conscience qu'elle a de soi ; c'est parce que la conscience qu'elle a de soi, c'est son être, et qu'ainsi, dans cette fusion intime, elle se connaît mieux qu'elle ne connaît le ciel et la terre, séparés d'elle par l'obstacle du corps, et perçus seulement grâce à la médiation des impressions organiques et des mouvements de l'esprit vital. — Telle est sous sa forme la plus élaborée le *Cogito* augustinien. Voyons comment sous cette forme il a pu inspirer Descartes.

IV. — Le « *Cogito* » augustinien dans les écrits de Descartes.

La principale raison de douter commune à Saint-Augustin et à Descartes est une défiance à l'égard de la connaissance sensible dont l'origine platonicienne est évidente. Par connaissance sensible les deux penseurs entendent non seulement la sensation immédiate, mais la mémoire des sensations, les représentations de l'imagination, et aussi les inclinations naturelles qui nous attachent aux objets extérieurs : tous ces modes du savoir

1. *Op. cit.*, lib. X, cap. 10.

humain sont en effet indiqués comme essentiellement sujets à l'erreur et dans le texte du *De Civitate Dei* et dans les passages bien connus du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*. Pareillement, lorsque Descartes soustrait au doute les idées qui n'impliquent ni affirmation ni négation [1], il ne fait que revêtir d'une forme plus précise une idée déjà exprimée par Saint-Augustin dans le *Contra Academicos* : l'erreur ne commence qu'avec le jugement ; pris en tant que tel et non rapporté à quelque réalité extérieure, le fait de conscience est l'objet d'une affirmation impossible à contester [2].

Gardons-nous pourtant de nier la portée supérieure conférée au doute cartésien tant dans le *Discours de la Méthode*, par la constatation des paralogismes des géomètres, que dans les *Méditations*, par l'hypothèse du malin génie et par l'idée d'un recours nécessaire à la garantie de la véracité divine : dépassant ainsi les limites étroites de la connaissance sensible, le doute méthodique pénètre dans le domaine du savoir rationnel lui-même, et finit par englober toute affirmation et toute négation, de quelque nature qu'elles soient. Mais, une fois ces réserves faites pour mettre en lumière l'originalité et la profondeur supérieure de Descartes, reconnaissons que, pour lui comme pour Saint-Augustin, la source principale de l'erreur se trouve dans « les idées ou les fantômes des corps » (*phantasiae, phantasmata*). — Dans les *Réponses aux secondes objections*, il déclare que c'est « principalement des choses corporelles » qu'il faut « s'accoutumer à douter », si l'on veut « parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses » [3]. De même, dans l'*Inquisitio veritatis*, c'est surtout sur les connaissances obtenues par le secours des sens qu'Eudoxe demande à son interlocuteur de faire porter son doute. « *Eudo-*

1. *Réponse aux Instances de Gassendi, Ad. et T.*, IX, I, 206. — Cf. *Troisième Méditation, Ad. et T.*, IX, I, 29 : « ...Car certainement si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir ». — Consulter Hamelin, *Descartes*, p. 110 et 111.

2. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XI. Consulter Nourrisson, *Saint-Augustin*, I, p. 98-99.

3. *Ad. et T.*, IX, I, 102.

xus. — Cernis equidem, de omnibus rebus quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione dubitare te posse »[1]. Il est superflu sans doute d'insister. Les modernes s'accordent avec les contemporains de Descartes pour rattacher sa philosophie comme à certains égards celle de Saint-Augustin à la grande tradition du rationalisme platonicien. Pourquoi ont-ils été moins frappés que Malebranche et que le grand Arnauld de l'air de parenté que présente la preuve cartésienne de la distinction de l'âme et du corps avec la preuve augustinienne, telle qu'elle est exposée dans le *De Trinitate ?*

Dans le *Discours de la Méthode* comme dans les *Méditations* et dans l'*Inquisitio veritatis*, le dogme métaphysique le plus immédiatement lié au *Cogito* est celui de la spiritualité absolue de l'âme. Moins direct assurément que dans Saint-Augustin est chez Descartes le passage de la première notion à la seconde, et cela en raison de scrupules logiques et métaphysiques que nous nous réservons d'expliquer[2]. Mais la ressemblance des deux argumentations n'en est pas moins frappante et instructive.

Le chapitre 10 du livre X du *De Trinitate* a pour titre : « *Mens quomodo intelligit quid non sit* ». Il a pour but de démontrer que l'âme n'est pas un corps matériel. Or la même thèse est dégagée par Descartes du « *Je pense, donc je suis* ». C'est d'abord dans le *Discours de la Méthode :* « ...De cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été ; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée

1. *Ad. et T.*, X, 514.
2. Voir ci-après : *Conclusion ;* et Hamelin, *Descartes*, p. 260 et suivantes.

à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne lairrait pas d'être tout ce qu'elle est »[1]. C'est ensuite dans la préface de la traduction des *Principia Philosophiae* : « ...En considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'Etre ou l'existence de cette pensée pour le premier principe »[2]. C'est enfin dans l'*Abrégé des Méditations* : « L'esprit qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une très grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps »[3].

La méthode pour construire la preuve est des deux côtés la même : séparer les propriétés dont le *Cogito* a établi l'indubitable certitude de celles qui restent encore sujettes au doute initial, et dont l'affirmation ne peut être soutenue qu'à titre de simple opinion, n'attribuer à l'âme que les premières, qui consistent dans la pensée et dans ses modes, et rejeter les secondes, qui sont des figurations matérielles de l'âme. Saint-Augustin écrit : « *Secernat* [*mens*] *quod se putat, cernat quod scit, hoc ei remaneat*...[4]. *Totumque illud quod se jubetur ut noverit* [*mens*] *ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est* »[5]. Descartes raisonne de la même manière : « Je connais que j'existe, et je cherche quel je suis, moi que je connais être. Or il est très certain que la connaissance de mon être, ainsi précisément pris, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue :

1. *Ad. et T.*, VI, 32-33.
2. *Ad. et T.*, IX, II, 9-10.
3. *Ad. et T.*, IX, I, p. 9-10.
4. *De Trinitate*, lib. X, cap. VII.
5. *Op. cit.*, lib. X, cap. X.

par conséquent elle ne dépend d'aucune de celles que je puis feindre par mon imagination »[1]. Avant de réfuter le préjugé de la plus grande distinction des images corporelles, il déclare encore qu'il serait « bien étrange de dire que je connaisse et comprenne plus distinctement des choses dont l'existence me paraît douteuse, qui me sont inconnues et qui ne m'appartiennent point, que celles de la vérité desquelles je suis persuadé, qui me sont connues, et qui appartiennent à ma propre nature, en un mot que moi-même »[2]. — Enfin, en résumant l'argument dans l'article VIII de la Première Partie des *Principia Philosophiae*, il est plus net encore sur la nécessité de ne concevoir la nature de l'âme qu'au moyen des propriétés que le *Cogito* a déjà fait connaître, en rejetant celles dont on doute. « *Haecque optima via* [Le Cogito] *est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem agnoscendam. Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus nullam extensionem nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur : hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus* »[3].

Mais parmi les représentations possibles de la nature de l'âme qui, absentes de la conscience qu'elle a de soi, doivent pour cette raison être rejetées comme douteuses, lesquelles sont les principales ? Descartes, dans la *Seconde Méditation*, avant l'énoncé du *Cogito*, parle de celles qui l'identifient à « un vent, une flamme ou un air très délié »[4]. Après cet énoncé, rassemblant les résultats de la preuve pour tout ce qui concerne la connaissance de notre être pensant, il revient, pour les exclure, aux mêmes hypothèses : « ...Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain ; je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres ; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur,

1. *Deuxième Méditation*, *Ad. et T.*, IX, I, p. 21-22.
2. *O. c.*, *loc. cit.*, p. 23.
3. *Ad. et T.*, VIII, I, 7.
4. *Ad. et T.*, IX, I, 20.

ni rien de tout ce que je puis feindre et m'imaginer »[1]. Ce sont aussi les exemples de Saint-Augustin : « ...*ignis, aër, ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum...* »[2]. — Enfin pourquoi de telles représentations de l'âme ont-elles été dépossédées de la vraisemblance qu'elles présentaient avant le *Cogito* ? Parce qu'elles sont l'œuvre de l'imagination, faculté étrangère à cette conscience de soi qui seule oppose au doute une infranchissable barrière. « Imaginer, écrit Descartes, n'est rien autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle ; or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images, et généralement toutes les choses qui se rapportent à la nature du corps, ne soient que des songes ou des chimères »[3]. Dès lors, « je connais manifestement que rien de ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir afin qu'il puisse lui-même connaître bien distinctement sa nature »[4]. C'est le conseil même de Saint-Augustin : la certitude de la connaissance que l'âme a d'elle-même lui vient de ce qu'elle conçoit sa propre pensée et les modes de sa pensée sans le secours des fictions de l'imagination (*non per imaginale figmentum*)[5], dont il importe de la détourner si on veut qu'elle acquière la notion véritable de sa nature comme être vivant, doué de mémoire, d'intelligence, et de volonté. « *Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse putet, quicquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est* »[6]. L'analogie est frappante, non seulement dans les idées, mais aussi parfois dans les mots. Donnons-en un dernier exemple, après quelques explications préalables, nécessaires pour le bien comprendre.

L'origine de cette notion intuitive de la conscience de soi,

1. *O. c., l. c.*, p. 21.
2. *De Trinitate*, lib. X, cap. 10.
3. *Deuxième Méditation*, *Ad. et T.*, IX, I, 22.
4. *Ibidem.*
5. *De Trinitate*, lib. X, cap. 10.
6. *Ibidem.*

d'où résulte le *Cogito*, remonte, nous le verrons, jusqu'à Plotin. Chez Saint-Augustin, liée à la théorie de l'illumination et de la vision en Dieu, elle présente un aspect théologique que jusqu'à présent nous n'avons pas étudié. Chez Descartes ce caractère n'apparaît pas nettement si l'on s'en tient au *Discours de la Méthode* ou même aux *Méditations*, et il ne s'accuse guère que vers la fin de sa vie, dans une lettre importante de mars ou avril 1648 que nous aurons à analyser [1]. — Est-ce à cause de son excessive prudence dans tous les développements qui touchent à des matières de foi, ou doit-on admettre sur ce point une évolution de sa pensée, influencée par la lecture des œuvres du Saint ? De toute manière, il semble bien que l'idéalisme (même incomplet) de son *Cogito* lui interdisait d'y voir une connaissance totale par l'âme de sa propre essence, une intuition absolument identique à la science que Dieu possède de son propre être ou que tout esprit peut avoir de Dieu dans l'état de béatitude. Peut-on, sans le secours d'une lumière surnaturelle, se placer en quelque sorte en dehors de l'objet et du sujet, et conquérir ainsi le droit d'affirmer leur fusion absolue dans le « *Je pense, donc je suis* » ? Cette position ne nous est-elle pas interdite par le *Cogito* même ? Le *Cogito*, ne l'oublions pas, n'atteint l'être de la pensée que dans la mesure où il est pensé, et non pas dans la mesure où il est. Dès lors on ne s'étonne pas que Descartes, pour en établir la certitude privilégiée, n'invoque jamais, comme Saint-Augustin ou comme Campanella surtout, une identité foncière entre l'être et le connaître qui serait essentielle par définition à la conscience de soi, et qu'on pourrait affirmer comme un dogme métaphysique. — A ce premier stade de la réflexion philosophique, cette identité n'est encore donnée qu'à l'intérieur de la pensée et pour la pensée, et ce n'est pas le *Cogito*, c'est l'argument ontologique avec ses conséquences : existence de Dieu, véracité divine, qui autorise le passage de l'essence à l'existence, du possible à l'être, de l'idée à l'absolue réalité.

De cette connaissance qui atteint indubitablement l'être parce qu'elle ne fait qu'un avec lui et parce qu'en elle toute

1. Lettre écrite probablement au marquis de Newcastle, *Ad. et T.*, V, 136 sqq. — Voir ci-après : Première Partie, chapitre V, 1.

distance, non pas au sens physique et relatif, mais au sens absolu et métaphysique, est supprimée entre le sujet connaissant et l'objet connu, il n'est jamais question dans Descartes pour définir le « Je pense ». Pourtant, une fois au moins, il emploie pour désigner le *Cogito* des termes semblables à ceux dont use Saint-Augustin afin d'en exprimer ce caractère essentiel (*praesentia, praesens, non simulata, sed vera praesentia, mens praesto est sibi, adest sibi*, etc.). C'est dans les *Réponses aux sixièmes Objections*, au cours d'un important développement relatif à l'obscurité des qualités réelles et des formes substantielles : « Mais après que j'eus suffisamment considéré toutes ces choses et que j'eus distingué l'idée de l'esprit humain des idées du corps et du mouvement corporel, et que je me fus aperçu que toutes les autres idées que j'avais eues auparavant soit des qualités réelles, soit des formes substantielles, en avaient été composées ou formées par mon esprit, je n'eus pas beaucoup de peine à me défaire de tous les doutes qui sont ici proposés. Car premièrement je ne doutai plus que je n'eusse une claire idée de mon propre esprit duquel je ne pouvais pas nier que je n'eusse connaissance, puisqu'il m'était *si présent et si conjoint*... »[1]. Le contexte n'indique rien qui permette avec une entière certitude d'interpréter ces derniers mots comme traduisant la conception métaphysique que nous venons d'exposer. Mais nous avons tenu à les relever, parce que de cette conception nous trouverons une esquisse dans une lettre de Descartes, et parce qu'ils constituent une nouvelle analogie d'expression avec Saint-Augustin, s'ajoutant à celles que nous avons déjà notées.

La constatation de ressemblances aussi étendues entre les textes de Descartes et ceux de Saint-Augustin, tant dans la suite des idées que dans la manière de les présenter, est-elle maintenant suffisante pour justifier l'hypothèse d'un emprunt ? La matière est délicate, et des inductions de ce genre, même scrupuleusement conduites, n'autorisent que des affirmations entourées de sérieuses réserves. Contentons-nous de dire que pour l'instant, à envisager dans leur ensemble les résultats de notre analyse, il ne nous apparaît pas possible qu'avant la

1. *Sixièmes Réponses, Ad. et T.*, IX, I, p. 241.

rédaction des *Méditations*, Descartes n'ait pas eu connaissance, directement ou indirectement, au moins des pensées exprimées dans le *De Trinitate*, et très probablement du texte, par une lecture soit de l'ouvrage même, soit de larges citations fournies par d'autres auteurs. Il est clair toutefois que notre affirmation demande à être corroborée par des preuves de fait, et c'est cette tâche indispensable que nous allons maintenant entreprendre, en consultant la correspondance de Descartes ainsi que les renseignements que par ailleurs nous possédons sur sa vie et sur la composition de ses écrits.

CHAPITRE II

La question de fait

Dès le lendemain du *Discours de la Méthode*, dans une lettre du 25 mai 1637, Descartes écrit à Mersenne : « Je ne vous ai rien mandé... du passage de Saint-Augustin pour ce qu'il ne me semble pas s'en servir à même usage que je fais »[1]. Quel est ce passage ? — Le même sans doute dont Descartes, sur la demande de Mersenne qui l'a oubliée[2], précise la référence dans une lettre de décembre 1640, postérieure à l'envoi à Paris du manuscrit des *Méditations* : « Vous m'aviez ci-devant averti d'un passage de Saint-Augustin touchant mon *Je pense, donc je suis*, que vous m'avez ce me semble redemandé depuis ; il est au livre onzième *De Civitate Dei*, chap. 26 »[3]. Descartes avait-il eu connaissance de ce texte avant de rédiger les *Méditations ?*

En novembre 1640, dans une lettre à un ami de Hollande dont le nom nous est resté inconnu, le philosophe s'en défend avec assez d'humeur, en mettant en relief l'originalité de son *Cogito* et en exprimant l'espoir qu'on cessera de « regabeler sur ce principe ». En même temps il apprend à son correspondant que le jour même il est allé lire à la bibliothèque de la ville de Leyde le texte signalé, et l'analyse qu'il en donne indique nettement qu'il s'agit toujours du même passage du

1. *Ad. et T.*, I, 376.

2. En décembre 1640, il y avait plus de deux ans que Mersenne priait Descartes de lui indiquer cette référence. Le 15 novembre 1638, Descartes lui avait écrit (*Ad. et T.*, II, 435) : « J'ai cherché la lettre où vous m'aviez cité le passage de Saint-Augustin, mais je ne l'ai encore su trouver. Je n'ai pu aussi encore avoir les œuvres de ce Saint, pour y voir ce que vous me mandez, de quoi je vous remercie ».

3. Lettre à Mersenne, *Ad. et T.* III, 261.

De Civitate Dei : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de Saint-Augustin auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport : je l'ai été lire aujourd'hui en la Bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous ; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce moi qui pense est une substance immatérielle et qui n'a rien de corporel ; qui sont deux choses fort différentes. Et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec Saint-Augustin »[1].

La réponse de Descartes exclut-elle l'hypothèse d'une lecture du *De Trinitate*, faite antérieurement à la rédaction de ses écrits ? Nous ne le pensons pas. Puisqu'il s'y agit seulement de la pensée exprimée dans le *De Civitate Dei*, le philosophe n'affirmerait rien d'inexact en réduisant le *Cogito* augustinien, pris dans ce texte seulement, à une preuve de la certitude de notre être et de la présence en nous d'une image de la Trinité. Et sans doute, si Descartes a lu à cette date les passages du *De Trinitate*, les traiter par prétérition et profiter de ce que son correspondant paraît les ignorer pour s'attribuer la priorité de la preuve de la spiritualité de l'âme par le *Cogito*, indiquerait chez lui une passion excessive de l'originalité. Mais cette constatation n'est pas faite pour étonner ceux qui connaissent son caractère, son orgueil d'inventeur, l'indifférence et parfois le mépris qu'il témoigne à l'égard d'auteurs estimables ou même illustres, ses contemporains ou ses prédécesseurs. Son dessein est de reconstruire par les seules forces de sa pensée l'édifice des sciences en « bâtissant dans un fonds » tout à lui. Il croit avoir réellement accompli le travail préliminaire de destruction qui consiste « à se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance »,

1. *Ad. et T.*, III, 247-248. — Cf. une lettre de Descartes au Père Mesland du 2 mai 1644, *Ad. et T.*, IV, 113.

et il se dsitingue fièrement lui-même des deux sortes d'esprits de la réunion desquels le monde « est quasi composé » : ceux qui, « se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées » ; ceux qui, « ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures ». Aux uns et aux autres, il donne le conseil de ne pas l'imiter et de s'en tenir aux « principes reçus », de peur de s'égarer lorsqu'ils se seront écartés du « chemin commun »[1].

Pourtant lui-même n'a rien oublié des thèses favorites de la philosophie scolastique étudiée dans sa jeunesse[2]. Les habitudes réalistes contractées par son esprit à La Flèche, sous l'influence de l'enseignement des jésuites, pèsent encore d'un poids très lourd sur sa pensée dont elles arrêtent ou ralentissent l'élan. Bien plus il continue à estimer cet enseignement, encore que dans le *Discours de la Méthode* il déclare n'y avoir pas trouvé d'autre profit que la découverte de son ignorance. En Hollande il a emporté une *Somme* de Saint-Thomas[3]. Il demande à Mersenne de lui envoyer un abrégé de la philosophie de l'Ecole ; il se souvient des *Conimbres*, de Toletus et de Rubius[4]. — Comme l'a remarqué M. Espinas, il subordonne même parfois « l'achèvement de ses travaux à la possession des livres nécessaires »[5]. Sa doctrine du libre

1. *Discours de la Méthode*, Deuxième Partie.

2. « Il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à La Flèche ». Lettre de Descartes du 12 septembre 1638, *Ad. et T.*, II, 378.

3. Lettre de Descartes à Mersenne du 25 décembre 1639, *Ad. et T.*, II, 630 : « Du reste je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une somme de Saint-Thomas et une Bible que j'ai apportée de France ».

4. Lettre à Mersenne du 30 septembre 1640, *Ad. et T.*, III, 185.

5. A. Espinas, *Descartes de seize à vingt-neuf ans*, article du 23 mars 1907, *Revue politique et littéraire : Revue bleue*, p. 354. — Cf. *Ibidem*, p. 355 : « ...Descartes nous apparaît comme le plus délié et le plus adroit des éclectiques ».

arbitre, « sorte d'excroissance sans lien profond avec le reste du système », suivant le mot de M. Gilson, est, dans la *Quatrième Méditation*, « un tissu d'emprunts faits à la théologie de Saint-Thomas et à celle de l'Oratoire »[1]. Après l'avoir reçue du Père Gibieuf, il n'éprouve aucun scrupule à la modifier deux fois au moins, sur des points importants comme la conception de la liberté d'indifférence, en la rapprochant du molinisme, puis du thomisme, afin d'assurer auprès des jésuites le succès de ses *Principia Philosophiae*, et de défendre son orthodoxie contre les objections du Père Pétau[2]. Le contraste est évident avec les promesses et les prétentions étalées dans le *Discours de la Méthode*, où sur un ton d'intransigeance affectée Descartes tranche de l'autodidacte et du novateur. Complète pour tout ce qui touche à la physique, la rupture avec la tradition n'est pas aussi réelle ni aussi étendue dans la partie métaphysique de sa philosophie, et nous avons déjà noté sur ce point le témoignage unanime des contemporains. — Mais continuons l'examen des déclarations de Descartes sur la question de l'emprunt du *Cogito* à Saint-Augustin.

Mis en présence d'Arnauld, notre philosophe ne songe plus à revendiquer pour lui la priorité de la découverte. Et pourtant Arnauld, en citant le texte du *De libero arbitrio*, avait trouvé « digne de remarque » de voir « que M. Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui Saint-Augustin... avait pris pour la base et le soutien de la sienne »[3]. Au contraire il remercie l'auteur des *Quatrièmes Objections* « du secours qu'il lui a donné en le fortifiant de l'autorité de Saint-Augustin »[4]. Même ton dans une lettre au Père Mesland du 2 mai 1644 : « Je vous suis bien obligé de ce que vous m'apprenez les endroits de Saint-Augustin qui peuvent servir pour autoriser mes opinions ; quelques autres de mes amis avaient déjà fait le semblable, et j'ai très grande satisfaction de ce que mes

1. Gilson, *La liberté chez Descartes*, p. 441.

2. Nous résumons ici quelques-uns des principaux résultats établis par M. Gilson dans sa thèse.

3. *Quatrièmes objections*, *Ad. et T.*, IX, I, 154.

4. *Réponses aux Quatrièmes Objections*, *Ad. et T.*, IX, I, 170.

pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage »[1]. Il ne désire pas, ajoute-t-il, que ses opinions paraissent nouvelles. Il vise au contraire à insérer sa philosophie dans la grande tradition chrétienne. — Cette fois, ne l'oublions pas, il a affaire à des théologiens de profession. L'un des deux est le champion le plus en vue du jansénisme, l'homme du monde qui connaît le mieux Saint-Augustin. Or quel est le texte dans lequel Arnauld a trouvé les pensées qui présentent les plus grandes ressemblances avec celles de Descartes, et qu'il n'a pas manqué de signaler au philosophe ? Justement le chapitre 10 du livre X du *De Trinitate*. La doctrine de la distinction de l'âme et du corps y est, a-t-il dit, presque la même. « *Quae de mentis a corpore distinctione disseruisti, certe clara, perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a S. Augustino toto pene libro 10 de Trinitate, sed maxime capite 10, luculenter esse disputata non sine magna voluptate percepi* »[2]. Nous nous étonnons que Hamelin, au moment où il cite la remarque d'Arnauld sur le texte du *De libero arbitrio*[3], s'abstienne de la faire suivre de cette observation bien plus importante du même auteur. Serait-ce parce que la lettre ne contient aucune mention littérale du « *Je pense, donc je suis* » ? Nous préférons croire à un oubli, car dans le chapitre et le livre en question du *De Trinitate*, la distinction de l'âme et du corps est fondée sur un argument qui représente, nous l'avons vu, la forme la plus élaborée du *Cogito* augustinien.

Le fait de l'emprunt est-il dès à présent établi d'une manière décisive ? Nous ne nous dissimulons pas la large part de conjecture que comporte notre façon d'interpréter les déclarations de Descartes, comme aussi, à un degré bien moindre, notre comparaison des textes. Nourrisson, qui dans une étude d'ensemble de la philosophie augustinienne n'avait qu'à relever les analogies les plus frappantes entre les idées de son auteur et les points les plus importants de la doctrine cartésienne, et devait nécessairement, en ce qui concerne le *Cogito*,

1. *Ad. et T.*, IV, 113.
2. Lettre d'Arnauld à Descartes du 3 juin 1648, *Ad. et T.*, V, 186.
3. Hamelin, *Descartes*, p. 122.

se borner à une très courte étude, se contente d'avancer que Descartes, sans pratiquer Saint-Augustin, l'a « connu implicitement par Saint-Thomas » avant l'élaboration de sa métaphysique, puis s'est efforcé de tourner à son avantage le rapprochement établi par ses correspondants entre les deux philosophies, afin de s'assurer, à défaut des Jésuites, qui le repoussaient, « l'appui de deux compagnies puissantes : Port-Royal et l'Oratoire » [1], où abondaient les disciples du saint. — Avons-nous le droit d'être plus affirmatif ?

Tout d'abord nous devons tenir pour acquis qu'en 1641 Descartes connaissait la conception augustinienne du *Cogito*, ne serait-ce que par la lecture des écrits dont ses correspondants lui avaient fourni les références. De plus, comme nous l'avons établi dans le chapitre précédent, la probabilité d'une lecture du *De Trinitate*, faite antérieurement à la rédaction des *Méditations*, nous paraît au moins très grande, et proche de la certitude. Descartes connaît-il aussi à cette date les passages du *De libero arbitrio*, du *Contra Academicos* et des *Soliloquia*, pour ne pas parler de ceux du *De Civitate Dei* ? Sur ce point nos inductions laissent une plus grande place au doute. Nous sera-t-il permis de les fortifier par un rapprochement avec des emprunts à Saint-Augustin que des critiques lui attribuent sur d'autres questions doctrinales que le *Cogito* ?

Déjà au XVIIe siècle, Huet n'avait pas manqué de signaler l'origine augustinienne de la théorie des deux mémoires, l'une spirituelle, l'autre purement corporelle [2]. Tout récemment, M. Espinas a appuyé une hypothèse semblable sur une comparaison entre un texte du *De Ordine* et une réflexion de Descartes, connue depuis la publication des *Cogitationes privatae* :

1. Nourrisson, *St-Augustin*, II, 219. — A la page 213, l'auteur cite cette phrase caractéristique, extraite d'une lettre de Mersenne à Voët (1642) : « Plus un homme sera savant dans la doctrine de Saint-Augustin, et plus sera-t-il disposé à embrasser la philosophie de M. Descartes ».

2. Nourrisson (*o. c.*, II, 215) cite ce passage de la *Censura philosophiae cartesianae* de Huet (Parisiis, *editio quarta*, 1694, p. 244 sqq.) : « Sectabatur et Augustinum Cartesius, cum dixit mentem eamdem nostram per se ipsam res illas corpore carentes, seque adeo cognoscere... Augustinum rursus ac Thomam cum praeter eam memoriam, quae per instrumenta corporis exercetur, aliam in nobis ponit, quae tota ad animam pertineat ».

il remarque que notre philosophe, à toutes les époques de sa vie « est revenu avec intérêt » à la question de la rationalisation de la mémoire [1]. Le même ouvrage de Saint-Augustin (*De Ordine*, lib. II, § 49), et un autre ouvrage qui est un traité apocryphe, auraient, suivant le même critique, inspiré à Descartes vers 1619 sa réflexion sur les animaux ; « La perfection qu'on remarque dans les actions des animaux nous fait soupçonner qu'ils n'ont pas de libre arbitre », et peut-être lui auraient sugéré, avant 1625, la célèbre théorie de l'automatisme des bêtes [2]. — Enfin, et ceci est beaucoup plus important, la lecture du *De Utilitate credendi*, livre plein de réflexions sur la vanité des sciences de la nature comparées à la philosophie, auraient contribué à décider notre auteur à ce curieux changement d'occupations qui se manifeste dans sa vie à partir de 1623, quand saisi d'un goût plus vif pour la morale, il abandonne pour quelque temps la géométrie, auparavant l'exclusif objet de ses études avec la physique, et, pour la première fois peut-être, du moins d'une manière systématique, oriente sa réflexion vers les grands problèmes de la métaphysique et de la religion [3].

Dans la formation du système cartésien, l'influence du *Cogito* de Saint-Augustin ne serait pas alors un fait isolé, et encore moins fortuit. La signification de ce fait au contraire semblerait ne pouvoir être pleinement comprise qu'à condition de le rattacher aux grandes directions générales de la pensée de Descartes, au moment où elle se met en quête d'une discipline rationnelle mais chrétienne qui, en déduisant d'un principe supérieur en certitude aussi bien les dogmes religieux fondamentaux que la méthode de la physique, substitue à la scolastique vieillie une philosophie à la fois mieux en harmonie avec les exigences de la science nouvelle et mieux affermie contre les objections de l'incrédulité. Bien plus, d'un point de vue un peu différent, cette signification n'apparaîtrait vraiment qu'à la lumière d'une comparaison entre la tentative philosophique représentée par les *Méditations*, et les efforts conver-

1. Espinas, *L'idée initiale*, p. 262 et note 2.
2. *Article cité*, p. 260 et note 1.
3. *Article cité*, p. 254 et note 2.

gents de penseurs de second ordre dont la préoccupation dominante d'apologétique, en nous révélant l'aspiration de la société française du temps de Louis XIII vers des principes d'ordre social et religieux et les sources favorites où elle avait coutume de les puiser, nous permettrait d'expliquer du même coup, par l'ensemble de la situation historique, l'origine et la destination du *Cogito* cartésien. Celles-ci doivent donc maintenant être précisée par une étude des besoins spéculatifs, moraux et religieux, communs à Descartes et à ses contemporains, et dont maint esprit de son temps recherchait la satisfaction dans une nouvelle élaboration de la pensée augustinienne.

CHAPITRE III

La comparaison des buts

I. — Le but et l'usage du « *Cogito* » augustinien

La philosophie de Saint-Augustin est, suivant l'expression de Nourrisson, une philosophie « épisodique » [1]. — Elle ne se développe ni d'un seul jet, par un approfondissement de ses principes, ni par la coordination graduelle, autour d'une idée neuve, des diverses parties du savoir humain, ni par des découvertes révolutionnant successivement des domaines distincts de la pensée, et finissant par se grouper et par s'enchaîner les unes aux autres dans l'unité harmonieuse d'un système. Subordonné aux nécessités théologiques et soumis à la règle de la foi, son développement est dirigé, commandé par les circonstances historiques : celles du temps et celles de la vie de l'auteur. — Il s'agit d'abord, pour Saint-Augustin devenu chrétien, d'utiliser largement au profit de la religion embrassée l'enseignement reçu par lui dans les écoles païennes, et particulièrement le platonisme, dont les idées avaient contribué à briser, dans la région intellectuelle de son âme, les dernières résistances opposées à la conversion [2]. Il s'agit ensuite, pour le prêtre et l'évêque, de fournir au dogme l'ar-

1. Nourrisson, *St-Augustin*, I, 45 : « Ses livres ont été des actions et ses discussions des combats ».

2. Sur le platonisme de St-Augustin, voir Nourrisson, *o. c.*, passim, et notamment t. I, p. 59-74 et t. II, p. 102-133 : emprunts au néo-platonisme ; — Grandgeorge : *Saint-Augustin et le néo-platonisme*, *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes*, *Sciences religieuses*, tome VIII ; — et surtout St-Augustin : *Confessiones*, VII-9, VII-20, VIII-2 ; — *De vera Religione*, cap. IV ; — *Contra Academicos*, III, 18. — Voir aussi Gilson. *La liberté chez Descartes*, p. 166-167. C'est dans le texte, souvent cité, du *De vera Religione*, cap. IV, que St-Augustin déclare que les plato-

nature théorique et logique nécessaire à la fois pour lui assurer sur le paganisme un triomphe qui au IV[e] siècle n'était encore ni définitif ni surtout avoué, et pour le défendre contre de dangereuses hérésies dont l'extension et le succès menaçaient de détruire en même temps la pureté de la foi, l'autorité et l'unité de l'Eglise.

Or, la doctrine qui avant sa conversion a le plus séduit Saint-Augustin et l'a détourné longtemps de la véritable sagesse, c'est l'enseignement de la Nouvelle Académie, contre lequel il dirige ensuite son premier ouvrage[1]. D'autre part, la profession religieuse vers laquelle à la même époque il inclinait aux moments où, las et dégoûté de la molle indifférence et du stérile nihilisme des sceptiques, il aspirait à apaiser sa soif de certitude, c'est l'hérésie manichéenne, qui justement exigea plus tard du prêtre et de l'évêque les plus vigoureux efforts de polémique et de répression[2]. Enfin, contre les retours offensifs du paganisme, le premier dogme à défendre était sans contredit celui du Dieu unique, pur esprit, Créateur et Providence de l'univers.

Les sceptiques, les Manichéens, les adversaires de la doctrine

niciens, s'ils avaient vécu au temps du christianisme, n'auraient eu que peu de chose à changer dans leurs expressions et leurs doctrines pour devenir chrétiens, à condition toutefois de renoncer à l'orgueil.

1. St-Augustin, *Contra Academicos*, lib. III, cap. XX, trad. Nourrisson (*St-Augustin*, I, 55) : « Parvenu à la trente-troisième année de mon âge, je ne dois point désespérer de posséder un jour la sagesse. Méprisant donc tout le reste de ce que les mortels appellent des biens, c'est à la recherche de ce bien unique que j'ai résolu de consacrer tous mes soins. Les maximes des Académiciens m'ont d'abord fortement détourné d'un tel dessein ; mais je crois avoir reconnu combien sont vaines leurs objections. Il n'est pas douteux en effet que nous soyons inclinés à la science par un double poids, par le poids de l'autorité et par le poids de la raison. Or je suis très décidé à ne me séparer en aucun cas de l'autorité du Christ, car je n'en trouve pas de plus puissante. Mais je n'en veux pas moins pénétrer ses enseignements comme par la pointe de la raison. Car tel est, présentement, ma disposition d'âme, que je désire impatiemment arriver au vrai, non seulement par la croyance, mais aussi par la science. Cependant j'ai confiance que je rencontrerai chez les Platoniciens des doctrines conformes à celles de nos livres saints ».

2. Sur le manichéisme de St-Augustin, voir les *Confessions*, livre V, chap. X ; et Nourrisson, *St-Augustin*, I, 10, 29.

de la Création, tels étaient donc les ennemis à combattre par les armes de la raison platonicienne. — Contre les premiers Saint-Augustin établissait qu'il y a une certitude et une vérité, contre les derniers que le monde est une création de Dieu. Mais quel dogme avait-il à défendre contre le manichéisme ?

Cette hérésie, à dire vrai, s'attaquait à tous les points importants et déjà plus ou moins bien définis de la doctrine chrétienne : problèmes du mal, de la liberté, de l'unité de Dieu, de la distinction de Dieu et du monde, etc., mais nous n'en retiendrons qu'un seul, en raison de sa liaison étroite avec le *Cogito :* la thèse de la spiritualité de l'âme. — Les succès du Manichéisme rendaient plus particulièrement dangereux le doute que laissaient subsister sur cette question les déclarations discordantes ou les hésitations des docteurs de l'Eglise, inclinant du reste pour la plupart, avec Tertullien et Arnobe, à professer la matérialité de l'âme, condition à leur avis des peines et des récompenses d'outre-tombe, marque certaine aussi de l'infériorité de l'homme vis-à-vis de Dieu [1]. Imbu d'idées néo-platoniciennes, Augustin devait s'attacher à définir nettement sur ce point l'enseignement de l'Eglise, en l'opposant à celui des Manichéens, de manière à éviter le péril d'un insensible glissement vers le matérialisme d'Epicure ou le panthéisme du Portique. A une solution du problème de la vérité, aux preuves de la Création, il devait joindre une démonstration de l'immatérialité de l'âme.

Nous reconnaissons ici les trois utilisations du *Cogito*. Dans les *Soliloquia*, et dans les textes du *Contra Academicos* où il se trouve déjà en germe, l'argument fonde la certitude sur la base inébranlable de l'existence de la pensée ; dans le *De libero arbitrio*, en prouvant la réalité de notre être, il fournit immédiatement un point de départ à la démonstration du Dieu Créateur ; dans le *De Trinitate*, il permet de déduire la spiritualité de l'âme de la connaissance qu'elle a d'elle-même [2]. Des-

1. Cf. Nourrisson, *o. c.*, II, 155.

2. Ajoutons que dans le *De Civitate Dei*, l'argument fournit une analogie en faveur du dogme de la Trinité (voir plus haut notre Première Partie, chapitre premier, II), dont St-Augustin se fait le champion contre plusieurs hérésies, notamment contre l'arianisme. Mais il est superflu de remarquer que Descartes ne pouvait ni ne voulait s'aventurer

cartes, qui reprend l'arme, a-t-il donc à combattre les mêmes ennemis ? Défend-il les mêmes positions ? Quelles sont les circonstances historiques qui l'incitent à assumer cette tâche ? Et au moment où il l'assume, peut-on, en tenant compte bien entendu de la différence des temps, comparer ses mobiles et ses vues aux mobiles et aux vues de Saint-Augustin ?

II. — En quel sens Descartes pourrait être un apologiste

L'histoire du mouvement libertin et sceptique et des dangers qu'il fit courir à la foi dans la première moitié du XVII[e] siècle n'est plus à faire, pour ce qui concerne du moins ses rapports avec la tentative philosophique de Descartes, depuis les pénétrantes études de M. Espinas, où, grâce à la multiplicité, à l'originalité, à la hardiesse des rapprochements historiques, à la finesse et au caractère incisif de l'analyse psychologique, la formation de la pensée cartésienne apparaît profondément solidaire des tendances et des aspirations religieuses, politiques, sociales, littéraires et même artistiques de l'époque[1]. De ce même mouvement, et des progrès alors réalisés par l'idée de religion naturelle, M. Fortunat Strowski, dans le premier tome de son beau livre : *Pascal et son temps*, trace aussi une histoire extrêmement vivante, qu'il enrichit de maint fait et de mainte observation nouvelle, et qui lui sert à expliquer la vigoureuse réaction de l'esprit chrétien

à le suivre sur ce terrain, « chasse gardée » de la théologie. — Sur l'arianisme combattu par St-Augustin, voir Nourrisson, *St-Augustin*, I, 49 sqq. et 308 sqq.

1. Ces études de M. Espinas sont les articles suivants : 1° *Le point de départ de Descartes*, *Revue politique et littéraire : Revue bleue*, n[os] du 3 mars 1906, p. 257-261 et du 10 mars 1906, pages 293-298 ; — 2° *Pour l'histoire du cartésianisme*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mai 1906 ; — 3° *Descartes de seize à vingt-neuf ans*, *Revue politique et littéraire : Revue bleue*, n[os] du 23 mars 1907, p. 353-356, et du 30 mars 1907, p. 389-392 ; 4° *L'idée initiale de la philosophie de Descartes*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mai 1917. — Nous les citerons en les désignant respectivement par les abréviations suivantes : 1° *Le point de départ* ; 2° *Le cartésianisme* ; 3° *Descartes* ; 4° *L'idée initiale*.

constituée par le jansénisme, ainsi que les caractères anti-intellectualiste et fidéiste de l'apologétique pascalienne [1]. L'ouvrage est d'ailleurs la suite naturelle du *Montaigne* et surtout du *Saint François de Sales* du même auteur, où les origines de cette orientation laïque ou de cet énervement du sentiment religieux, ainsi que de cette opposition naturaliste aux dogmes de l'Eglise, constatée au XVIIe siècle, sont recherchées dans l'humanisme de la Renaissance [2]. Saint François de Sales d'abord, puis Pascal, par des moyens et des méthodes dont la différence tient à celle des circonstances historiques, à leur éducation, et plus encore au contraste de leurs tempéraments et de leurs génies respectifs, visent tous deux à restaurer les sentiments spécifiquement chrétiens [3]. — Entre Saint François de Sales et Pascal, faut-il placer l'auteur des *Méditations* ?

1. Voici les titres des trois parties de l'ouvrage de M. Strowski et les éditions auxquelles nous nous référerons : Fortunat Strowski : *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle : Pascal et son temps ;* — *Première Partie : De Montaigne à Pascal*, 4e édition, 1909, Paris, Plon et Nourrit ; — *Deuxième Partie : L'Histoire de Pascal*, 3e édition, Paris, 1910, Plon et Nourrit ; — *Troisième Partie : Les Provinciales et les Pensées*, 4e édition, 1913, Paris, Plon et Nourrit. — Sur le mouvement libertin, voir surtout la *Première Partie.* — Nous renverrons également le lecteur à la biographie de Descartes de M. Ch. Adam : *Descartes, Ad. et T.*, t. XII. — L'ouvrage d'érudition le plus curieux écrit sur le mouvement libertin au XVIIe siècle est celui de Frédéric Lachèvre : *Les recueils collectifs de poésies libres et satiriques publiés depuis 1600 jusqu'à la mort de Théophile (1626)*, in-4°, 305 exemplaires, Paris, Champion, 1914. — M. Lachèvre a publié de nombreux documents relatifs au mouvement libertin, et notamment les pièces authentiques du procès de Théophile de Viau : *Le procès du poète Théophile de Viau (11 juillet 1623 — 1er septembre 1625), publication intégrale des pièces inédites des Archives nationales, portraits et fac-simile*, 2 vol. in-8°, tiré à 500 exemplaires, Paris, Champion, 1909.

2. Sur la « déchristianisation » du sentiment religieux à l'époque de la Renaissance, voir notre livre : *Campanella*, Cinquième Partie, chapitre IV, 1 : *La transformation du sentiment religieux par la pensée philosophique de la Renaissance ;* et notre article : *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal, Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet 1919.

3. Voir Fortunat Strowski, *Montaigne*, Paris, Félix Alcan, 1906 ; et Fortunat Strowski : *Saint-François-de-Sales, Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au dix-septième siècle*, Paris, Plon et Nourrit, 1898, p. 42-51.

Avec Descartes sans doute, on ne voit pas qu'il s'agisse de rendre au chrétien la conscience perdue de l'infirmité de sa nature, profondément souillée par le péché originel, afin de l'aider à préparer dans son cœur, non sans tremblement, l'avènement de la grâce sanctifiante, et il ne s'agit pas non plus d'apprendre au fidèle à se porter, par son amour, au-devant de l'amour de Dieu, pour s'abandonner ensuite avec confiance à sa miséricorde. On sait assez que la philosophie de Descartes est celle de la dignité humaine et de la générosité, le triomphe de la raison et de la lumière naturelle. Mais du point de vue plus strictement philosophique de l'apologétique, qu'est-ce que le cartésianisme, sinon, après la scolastique de Saint-Thomas, à laquelle il aspire à se substituer, le plus puissant effort tenté pour faire bénéficier les dogmes chrétiens, dans leurs parties les plus essentielles, de la faveur acquise aux doctrines démontrées et indispensables au développement progressif des sciences de la nature ? — Une fois que la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu ont été considérées comme les plus immédiates conséquences du *Cogito*, non seulement la certitude de ces vérités apparaît puisée à la source même du savoir humain, mais encore elle est présentée comme conditionnant si rigoureusement les démonstrations des sciences naturelles elles-mêmes qu'il est impossible à l'athée de prouver les principes de la mécanique, et de mettre ainsi à l'abri de toute objection les propositions fondamentales du savoir positif. Le même argument qui réfute les sceptiques ruine définitivement les allégations de l'athéisme. La situation créée par l'hostilité de la scolastique officielle contre la nouvelle science et par les prétentions des novateurs, déistes et naturalistes, partisans de Bruno, Vanini, Campanella, à représenter contre l'Eglise le savoir, le progrès des idées, la liberté de l'esprit, est complètement retournée en faveur de la religion. Quels résultats plus brillants aurait-on pu attendre d'une apologie voulue et systématique ?

Et sans doute il reste encore aux libertins, réduits maintenant à la défensive, des positions où se retrancher. Comme le triage des dogmes à démontrer a laissé dans le domaine réservé des vérités de foi tous ceux qui paraissaient réfractaires à la systématisation rationnelle universelle : la Trinité

et les autres mystères, la nécessité de l'ascétisme et de la pénitence, les peines et les récompenses de la vie future, on peut dire en un sens que l'étroite limitation de ce choix, de la part d'un philosophe si exigeant en matière de certitude, fournit des armes aux partisans d'une religion naturelle débarrassée du fardeau gênant des dogmes impénétrables à la raison, et c'est pourquoi nous ne saurions nier qu'on ne discerne parfois chez Descartes comme un soupçon de cette conception, dont nous aurons plus loin à apprécier l'importance [1]. Mais d'autre part, la sincérité de la foi du philosophe, sa soumission absolue et sans réserve à l'Eglise, prouvées par tous les actes de sa vie, nous interdisent d'identifier cette religion naturelle vers laquelle il semble parfois incliner à celle des plus audacieux admirateurs libertins de Pierre Charron, de Giordano Bruno, et de Campanella. Bien plus, nous allons voir que la justification rationnelle de la foi elle-même, comme attitude religieuse, n'est pas absente de sa philosophie.

Quelle est l'idée qui sauve la science du danger de la recherche des causes finales, et des conceptions stériles et désuètes de l'anthropocentrisme et de géocentrisme ? C'est la notion de l'incompréhensibilité absolue et de l'ineffable unité de Dieu, empruntée par Descartes au cardinal de Bérulle et au Père Gibieuf. Or ces deux attributs, liés à l'amplitude et à l'infinité divine [2] dont l'oubli invaliderait entièrement la preuve ontologique, justifient suffisamment, si on les rapproche des attributs de notre esprit fini, la soumission du chrétien à la règle de la foi. Ainsi, sur ce point encore, qui intéresse les croyances spécifiquement chrétiennes, la défense de la religion se confond avec celle de la science, et on compromet les progrès de la seconde en repoussant les vérités enseignées par la première. — En outre, s'il est vrai que l'état de béatitude, réservé après la mort au chrétien fidèle, diminuera la distance entre son esprit fini et l'esprit infini de Dieu, ne nous est-il pas per-

1. Voir notamment son appréciation élogieuse du *De Veritate*, de lord Herbert de Cherbury : lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, *Ad. et T.*, II, 596 sqq.

2. Sur ce point, voir : Gilson, *La liberté chez Descartes*, p. 178 sqq., et tout le chapitre III (Première Partie) : *Les causes finales et l'idée de l'infini.*

mis d'espérer qu'à la lumière céleste qui les éclairera, les mystères de la foi, par exemple le mystère inhérent à la nature incompréhensible de l'essence divine, deviendront alors transparents pour notre pensée ? Descartes, à la fin de sa vie, pense même que dès ici-bas le *Cogito, ergo sum*, intuition première, antérieure et supérieure à l'enchaînement discursif des idées qu'elle prépare et qu'elle conditionne, nous est donné comme une première approximation de cette vision en Dieu qui sera dans l'au-delà notre récompense[1], et par laquelle s'effacera la distinction entre les vérités de raison et les vérités de foi.

Nous voilà donc amené à nous poser, sur le but de la métaphysique cartésienne, la même question que M. A. Espinas, dans ses pénétrantes études, a résolu par l'affirmative : si Descartes, qui depuis l'année 1623 a abandonné les recherches de mathématique et de physique pour porter son attention sur les problèmes de philosophie pure, commence en 1629 à mettre au point le résultat de ses réflexions, est-ce parce qu'il médite une apologie de la religion par la science ? Ou bien, comme depuis longtemps il possède déjà par devers lui « une provision de recherches et de découvertes en physique », ne songe-t-il pas plutôt à une apologie de la science, *de sa science* par la religion, en recherchant, avec l'aide de théologiens comme Mersenne et le Père Gibieuf, quelles modifications il faut introduire, — pour les accorder avec les exigences de sa physique — non pas dans les dogmes traditionnels de la religion naturelle, mais dans certaines conceptions greffées sur ceux-ci par la scolastique, et dans sa manière habituelle de les présenter et de les prouver ? Telle est, un peu trop simplifiée peut-être, la thèse soutenue par M. Gilson, non pas, hâtons-nous de le dire, pour expliquer d'une manière générale l'activité philosophique de Descartes, et encore moins le *Cogito*, pensée initiale du système, mais pour apprécier à sa juste valeur l'influence exercée par la théologie du temps sur la formation de sa doctrine, et la part d'originalité créatrice qui lui revient dans cette élaboration. Peut-on étendre au *Cogito* et à ses conséquences : les preuves de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme,

1. Voir la lettre de mars ou avril 1648 au marquis de Newcastle (?), *Ad. et T.*, V, 136 sqq.

considérées dans la forme originale que leur donne l'auteur des *Méditations*, les conclusions tirées par M. Gilson de l'examen des théories cartésiennes de la liberté [1] ? La métaphysique de Descartes n'aurait-elle d'autre but que de servir de point d'appui et d'introduction à sa physique, d'ouvrir pour ainsi dire la voie aux nouveautés, tout d'abord traitées de dangereuses, que celle-ci oppose à la physique de l'Ecole, et dont il importe dès lors de démontrer la rigoureuse orthodoxie ?

Remarquons tout de suite qu'entre les deux thèses : apologie de la religion par la science, apologie de la science par la religion, la contradiction est loin d'être absolue : toutes deux peuvent être vraies en même temps. En faisant subir à la métaphysique du temps « le minimum de déformation » [2] pour l'ajuster au niveau de la physique des idées claires et distinctes, Descartes doit réussir, non seulement à démontrer contre l'Ecole l'orthodoxie de sa propre pensée en matière de science et à la faire accepter du public philosophique, mais en même temps, suivant l'exemple donné par son ami Mersenne dans les *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, à prouver contre les athées et les libertins que la science, loin de contredire les vérités essentielles de la religion, en a besoin et les présuppose pour garantir la validité de ses principes et la légitimité de ses méthodes. L'attitude défensive adoptée contre l'Ecole en philosophie religieuse et métaphysique est en même temps une offensive vigoureuse contre l'incrédulité qui se targue de représenter la science. L'apologie de la physique mécaniste, déduite de l'existence de Dieu et de la distinction de l'âme et du corps, est en même temps l'apologie de la religion. dont les dogmes fondamentaux, si on les comprend bien, constituent la meilleure introduction, bien plus l'indispensable voie d'accès au savoir positif.

Et sans doute l'argumentation caractéristique de ces deux apologies ne semble posséder aucune prise sur ceux des libertins et des incrédules qui font profession de douter de tout et de mépriser les sciences, ni sur ceux des chrétiens pour qui

1. Dans son ouvrage, déjà cité : *La liberté chez Descartes et la théologie*. Dans la conclusion de ce livre (pages 433-442), M. Gilson discute la thèse de M. Espinas, à laquelle il oppose la sienne.

2. C'est l'expression employée par M. Gilson, *o. c.*, p. 442.

la meilleure préparation à la foi est justement la défiance à l'égard de notre raison et en général de notre pouvoir de connaître. Bref elle ne porte pas contre les sceptiques, qu'ils appartiennent au parti de l'irréligion, ou à cette curieuse école née de l'enseignement de Montaigne et du second Pic de la Mirandole, et qu'on a désigné du nom de « sceptique chrétienne »[1]. — Mais justement, lorsqu'entre 1623 et 1630, et plus particulièrement pendant son séjour à Paris de 1623 à 1628, Descartes travaille à l'organisation systématique de ses idées scientifiques et de ses croyances religieuses, à quel principe la demande-t-il ? Au principe même de la certitude rationnelle, à la seule vérité qui subsiste, invulnérable aux attaques des pyrrhoniens quand, reprenant leur argumentation, on a poussé avec eux jusqu'à ses plus extrêmes limites le doute universel. Ici encore nous pourrions donc découvrir l'influence des conditions historiques de l'époque et des préoccupations dominantes du milieu. La solidarité étroite entre les vérités de la science et celles de la religion, démontrée au sortir du doute par leur commune dépendance vis-à-vis du *Cogito* et du principe des idées claires et distinctes, se présente comme une réfutation vigoureuse, aussi bien du scepticisme, athée, déiste, ou chrétien, que de l'athéisme naturaliste et du matérialisme épicurien.

Avant d'examiner si les textes justifient notre interprétation, il importe de la préciser encore. Nous n'entendons nullement assimiler l'entreprise philosophique de Descartes aux tentatives d'apologétique, d'intérêt purement historique, qu'a suscitées au XVII[e] siècle l'urgente nécessité de réorganiser sur de nouvelles bases tout le système des rapports entre le savoir scientifique et les idées religieuses fondamentales. Précisément parce qu'il est un grand philosophe, Descartes, au-dessus des problèmes métaphysiques et scientifiques particuliers pour lesquels les attaques pressantes des libertins et l'aveuglement d'une philosophie hostile au progrès exigeaient des solutions nouvelles, se pose le problème infiniment plus général de la

1. Les représentants de cette tendance sont des disciples de Montaigne et de Charron : La Mothe Le Vayer, Huet. Nous étudions plus loin (Première Partie, Chapitre IV, 3), un ouvrage de La Mothe Le Vayer.

certitude. Malgré le titre de la première édition des *Méditations* (1641) : *Meditationes de Prima Philosophia, in qui Dei existentia et Animae Immortalitas demonstratur*, la métaphysique qu'elles contiennent « n'est pas purement ni même peut être proprement une théorie de l'âme, de Dieu et du monde »[1]. Comme l'a bien vu Hamelin, « elle est encore, elle est peut-être surtout autre chose, à savoir une préparation à la connaissance, à la connaissance scientifique spécialement. Dans tout le cours des *Méditations*, c'est toujours à cette question qu'on revient : comment pouvons-nous sortir du doute, et en général, puis sur tel point, puis sur tel autre[2] ? ». Les solutions données à une si haute question présentent donc pour nous un intérêt bien supérieur à celui d'un simple essai d'apologétique, ou d'une réadaptation mutuelle tentée au XVIIe siècle entre les méthodes ou les données de la science naissante et les vérités de la foi. Pour résumer d'un mot cet intérêt, il suffit de rappeler que la doctrine de Descartes est la première ébauche d'une philosophie idéaliste. Néanmoins, si entière que soit la sincérité de ce penseur, et si puissant que soit l'effort de son intelligence, cherchant dans un approfondissement de la notion de pensée les fondements inébranlables d'une solidarité entre la science et la religion, cet effort n'est pas pour cela soustrait le moins du monde à l'influence des conditions historiques et psychologiques dans lesquelles il se produit, et ce sont ces conditions qui déterminent d'abord la position du problème de la certitude, ensuite la manière dont il est posé, et, dans une certaine mesure seulement, la nature de la solution adoptée.

III. — Les mobiles qui déterminent la vocation métaphysique de Descartes. — Le problème des rapports entre la science et les vérités religieuses fondamentales

Nous n'avons pas à insister longtemps sur l'erreur que l'on commettrait à assimiler Descartes à un philosophe du XIXe

1. Hamelin, *Descartes*, p. 94-95.
2. Hamelin, *o. c.*, p. 95.

siècle tel que Schopenhauer, Nietzsche, Guyau, etc., et sa métaphysique à l'effort libre d'un penseur affranchi de tout préjugé, et déterminé à philosopher par l'angoisse du doute et la préoccupation inquiète et douloureuse de la destinée humaine[1]. « Il conservait toujours, dit Baillet, ce fonds de piété que ses maîtres lui avaient inculqué à la Flèche, et il la faisait paraître dans les pratiques extérieures de la dévotion aux devoirs de laquelle il était aussi assidu que le commun des catholiques qui vivent moralement sans reproche. Quoique son esprit fût curieux jusqu'à l'étonnement de ceux qui le connaissaient, il était néanmoins très éloigné du libertinage en ce qui touche les fondements de la Religion, ayant toujours eu grand soin de terminer sa curiosité aux choses naturelles »[2]. Jamais sans doute le scepticisme ne l'a effleuré, et à ce sujet, se plaçant en l'année 1625, M. Espinas écrit justement : « L'homme qui vient d'accomplir à pied le voyage de Venise à Rome sur un vœu fait à la Vierge quatre ans auparavant, celui que nous venons de voir assister au Jubilé et courir dès son retour en France à Fontainebleau pour participer aux dévotions de la cour n'était pas pratiquement un sceptique »[3]. D'où vient donc qu'il se pose dans toute sa généralité le problème de la certitude, et englobe dans son doute méthodique même les plus chers objets de sa croyance, tels que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ?

Notre interprétation du cartésianisme nous fournit la réponse. D'abord, il faut réfuter les sceptiques, pour la plupart hostiles en même temps à la science et à la religion. Mersenne a déjà sur ce point devancé Descartes en publiant en 1625 un livre intitulé : *La Vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyr-*

1. Cf. A. Espinas, *Le point de départ*, p. 295 : « La vérité étant établie sur toutes les questions qui intéressent notre destinée, la spéculation pour le chrétien n'a pas de valeur en elle-même : hors les cas où elle sert aux usages de la vie en découvrant les lois de la matière, la science est bonne ou mauvaise selon qu'elle est d'accord ou en dissentiment avec la foi ».

2. Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris, Hortemels, 1691, 2 vol. ; — texte cité par M. A. Espinas, *L'idée initiale*, etc., p. 265.

3. Espinas, *L'idée initiale*, p. 255.

rhoniens[1]. Le but du philosophe est le même que celui de son ami le théologien, car il écrit : « ...Encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les Sceptiques et Académiciens, ...et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière »[2]. — Mais surtout il lui faut « maintenir la Divinité contre les injures des athées »[3] et, puisque ces derniers « se piquent de bon esprit et ne veulent se rendre qu'à l'évidence de la raison »[4], il importe de rattacher les preuves de Dieu et de l'immortalité de l'âme à une affirmation première dont l'évidence soit telle, que la vérité de la religion s'impose avec « plus de certitude même que la géométrie ».

Mais ces buts sont encore trop particuliers. Le problème général que le *Cogito* est destiné à résoudre se pose surtout parce qu'avant les années 1628-1629, dates de ses premiers travaux de métaphysique, les progrès réalisés par Descartes en physique et l'idée qu'il conçoit déjà sans doute de sa méthode, considérée comme une extension universelle de la méthode mathématique généralisée, lui ont fait prendre peu à peu une conscience très nette de l'attitude d'opposant où sa science mécaniste le place vis-à-vis de l'enseignement officiel de l'Eglise, et par conséquent de la nécessité de refondre tout le système de vérités sur lequel la scolastique établit l'accord de la science et de la théologie et la dépendance de la première vis-à-vis de la seconde. — Mais en même temps la nature des deux premiers buts réagit sur la manière dont le dernier est compris. La solution du problème est préjugée. Les sceptiques se trompent, et les athées sont dans l'erreur ; et comme le vrai ne peut contredire le vrai, Descartes croit à l'infaillibilité de

1. Paris, 1625, Toussainct du Bray.

2. *Réponses aux Secondes Objections*, *Ad. et T.*, IX, I, 103.

3 Lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, *Ad. et T.*, I, 181-182. Descartes y promet de réfuter les libertins et de prouver Dieu avec « plus de certitude même que la géométrie ». Il écrira auparavant la *Dioptrique*, mais seulement pour « éprouver sa propre faculté d'expliquer ses conceptions et de persuader aux autres une vérité ».

4. Expressions employées plus tard par Descartes dans une lettre au Père Mesland (1645 ou 1646), *Ad. et T.*, IV. 345-46.

l'Eglise, mais il ne doute pas non plus de ses raisons[1]. Il croit à sa physique, mais il n'y croirait plus peut-être si elle se révélait inconciliable avec l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. De ses réflexions sur le fondement de la certitude, il ne pourra sortir qu'une justification des dogmes contestés par les libertins, bien plus, une justification telle, que l'apologie même de la physique en dépende, par sa liaison avec les deux notions essentielles de la véracité divine et de l'opposition absolue de la matière à l'esprit. — Ainsi, lorsqu'il songe à élaborer la doctrine du *Cogito*, l'esprit profondément religieux de Descartes ne se sentira satisfait qu'à condition non seulement de découvrir entre la science et la religion les bases d'un accord suffisant pour rassurer sa propre conscience sur la légitimité de ses efforts de savant, mais encore d'établir une subordination de la première vis-à-vis de la seconde, dont la constatation puisse ruiner définitivement les prétentions des libertins à représenter la raison et le progrès. La géométrie nouvelle est vraie ; vraie aussi la physique de l'étendue et du mouvement. Mais combien plus vrais les dogmes de la religion naturelle : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ! L'ordre dans lequel les deux ordres de vérités devront être promus définitivement par le nouveau principe au rang de certitudes, est tenu de respecter cette primauté : la métaphysique de la véracité divine et de la distinction de l'âme et du corps, déduite immédiatement du *Cogito*, précédera la physique mécaniste.

Que Descartes ait éprouvé des scrupules religieux à dresser contre l'enseignement de l'Ecole sa propre conception des méthodes et du savoir scientifique, c'est ce que prouve d'une

1. Cette déclaration se trouve dans une lettre écrite par Descartes à Mersenne en décembre 1640, et dont le but est de faire sonder par Gabriel Naudé le cardinal « de Baigné » (Guidi di Bagno ou di Bagni, nonce du Pape en France) sur l'opportunité de la publication de la physique de Descartes, liée à l'hypothèse condamnée du mouvement de la terre. Les sentiments du philosophe entre 1619 et 1628 étaient certainement tout semblables, et il aurait pu écrire alors ce qu'il allait écrire en 1640 : « Croyant très fermement à l'infaillibilité de l'Eglise, et ne doutant point aussi de mes raisons, je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire à l'autre ». (*Ad. et T.*, III, 259).

manière pressante l'ingénieuse et convaincante analyse donnée par M. Milhaud de la fameuse crise mystique de 1619 [1]. Le songe envoyé par Dieu le 10 novembre 1619, à un moment où Descartes, plein d'enthousiasme, découvrait « les principes de la science admirable » aurait eu pour effet de redoubler sa confiance dans ses propres lumières personnelles, dans ces « semences de science » qui sont en nous « comme des étincelles dans le silex » [2], et de le rassurer, par l'approbation d'en haut, sur la légitimité de son opposition à la raison raisonnante des scolastiques, bien inférieure à l'intuition spontanée des poètes et des philosophes. Ce n'était pas un mauvais esprit d'orgueil (*malus spiritus*) qui le poussait contre l'Ecole (le temple) ; c'était l'inspiration du Ciel, l'esprit de vérité (la foudre, suivie de l'apparition d'étincelles de feu) [3], — et ainsi, la garantie de Dieu étant fournie d'une manière surnaturelle à l'effort personnel du philosophe vers la certitude, toute crainte devait disparaître en lui de manquer le but tant désiré d'un accord entre sa foi religieuse et ses convictions scientifiques.

A l'appui de l'interprétation de M. Milhaud, rappelons ici un fait important. Au début de cette même année 1619, le 9 février, avait été brûlé à Toulouse un philosophe hostile comme Descartes à l'enseignement de l'Ecole et préoccupé comme lui d'approfondir les « *arcana naturae* » [4]. Quoi que l'on pense du sérieux des recherches et des spéculations de Giulio Cesare Vanini, on doit admettre que le danger, nous entendons le danger moral et spirituel, couru par les physiciens dissidents de

1. G. Milhaud, *Une crise mystique chez Descartes en 1619*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1916, p. 607-621. — Abréviation employée pour désigner l'article : Milhaud : *Une crise*.

2. *Cogitationes privatae*, *Olympica* (*Ad. et T.*, p. 179 et 216) : « X novembris 1619, cum plenus forem enthusiasmo et scientiae mirabilis fundamenta reperirem, etc... » — *Ibidem*, p. 217 : « Sunt in nobis semina scientiae, ut in scilice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur, magisque elucent ».

3. Milhaud, *Une crise*, p. 614 à 617.

4. Voir l'ouvrage de Vanini : *Julii Caesaris Vanini De admirandis naturae reginae Deaeque mortalium arcanis libri quatuor*, Lutetiae, MDCXVI, Apud Adrianum Périer. — Sur Vanini, consulter : Francesco Fiorentino, *Studi e Rittratti della Rinascenza*, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1911, p. 425-471 ; — et Strowski, *Pascal*, t. I, p. 143 sqq.

vait, à la suite du scandale causé par toute l'aventure, frapper vivement l'esprit de Descartes, couper court à toutes ses « velléités *panthéistiques* »[1], et, à moins d'un encouragement direct de Dieu à persister dans la voie ouverte par lui aux sciences, le détourner des nouveautés subversives qu'il y rencontrait. — Mais cet encouragement, dont la réalité ne reposait que sur une confiance présomptueuse dans les faveurs du Ciel, allait-il suffire toujours au chrétien, en présence de nouveaux faits patents, où éclatait le désaccord entre les doctrines de l'Eglise et la nouvelle physique ?

Descartes découvre sa méthode à partir de l'hiver 1619, lorsqu'il s'enferme dans son poêle près de la frontière de Bavière, et il est vraisemblable qu'en 1620 l'idée « d'ajuster les secrets de la nature aux règles de la mathématique », s'ajoutant par une généralisation d'un degré supérieur à la réforme de l'algèbre, à l'idée de représenter toutes les quantités par des lignes, et à celle d'appliquer à la géométrie la notation algébrique, le conduisait déjà pas à pas à la conception de la réduction de la matière à l'étendue et du mécanisme universel[2]. Ainsi, à mesure qu'il avançait dans ses recherches de physique, la rupture avec l'Ecole s'accentuait. Une réflexion

1. M. Espinas (*Descartes*, p. 392) lui attribue de telles velléités en se fondant sur certaines réflexions des *Cogitationes privatae* et sur les lectures de Descartes à cette époque. De même (*ibidem*, p. 355) il écrit encore à ce sujet : « Il [Descartes] croyait inventer en écrivant dans ses premières *Pensées* en 1619 : « *Il y a en nous des semences de savoir comme il y a du feu caché dans le caillou. Les philosophes les en tirent par la raison. Les poètes les en font jaillir par l'imagination, et celles-ci brillent davantage* ». Qu'était cela ? C'était la doctrine que Descartes avait recueillie de ses lectures des Platoniciens du siècle précédent, Bruno et Campanella, et qu'il pouvait lire dans le *De Arcanis* de Vanini, si bien que sa théorie de la fécondité native de l'esprit était elle-même un emprunt ».

2. Espinas, *L'idée initiale*, p. 259 : « Il est bien difficile de fixer à quelles dates précises se placent ces généralisations successives qui vont de la réforme de l'algèbre à la géométrie analytique, de celle-ci à la mathématisation de la mécanique et de la physique et enfin à la mathématique universelle. Ce qui est certain, c'est qu'elles se placent entre *1619 et 1628*, l'année probable de la rédaction des *Regulae ad directionem ingenii*, et que plus elles se développent, plus elles mettent en lumière la nécessité d'une refonte totale de la métaphysique ».

approfondie devenait nécessaire pour découvrir, par une refonte totale de la métaphysique, le point d'accord entre les vérités de la religion et les exigences de la science. Est-ce la raison pour laquelle, comme il devait le déclarer plus tard à Mersenne dans une lettre du 7 septembre 1638, il commença en 1623 à délaisser les problèmes particuliers de géométrie qu'à partir de cette date il n'aborda plus que de temps en temps à la prière de quelque ami [1] ?

De l'avis de tous les historiens de Descartes, c'est son séjour à Paris pendant les années 1626, 1627 et 1628, qui est décisif pour la formation de sa métaphysique. Mais tout indique que le besoin s'en est révélé plus tôt à l'esprit du philosophe. — La condamnation par la Sorbonne en 1624 des anti-péripatéticiens Villon, Bitault et de Claves, et l'arrêt par lequel, la même année, le Parlement de Paris proscrivait sous peine de mort les nouveautés philosophiques, devaient inspirer à Descartes, alors en voyage en Italie, de nouvelles craintes de dissidence, insuffisamment dissipées par le souvenir du songe de 1619, et cela au moment même où éclatait le scandale du procès de Théophile de Viau, un des princes des libertins [2]. Mais l'année 1623, qui avait été celle de l'arrestation de Théophile [3],

1. Espinas, *L'idée initiale*, p. 254. — Cf. Baillet, *La vie de M. Descartes*, t. I, livre II, ch. VI, p. 111. — Voir la lettre dont nous parlons dans *Ad. et T.*, t. II.

2. Nous avons peine à nous figurer la gravité des responsabilités que l'on encourait en attaquant la physique de l'Ecole, et l'émotion que causait parmi les contemporains tout conflit entre la nouvelle science et la théologie régnante. « L'idée d'une attaque possible, imminente peut-être, contre cette physique surannée devenue gênante pour le dogme qu'elle était toujours chargée de soutenir, inspirait une sorte d'effroi... Il [Descartes] est lui-même encore tout troublé de l'aventure quand il la raconte dix-huit ans après dans le *Discours de la Méthode*... Pour les contemporains, la résolution de remplacer la physique scolastique par une autre avec l'arrière-pensée de larges applications à la théologie, constituait un événement capital et peut-être ne se trompaient-ils pas. Aucun débat n'était plus redoutable. « A quel danger vous exposez la chose du monde la plus sacrée ! » s'écriait encore Arnauld en 1648 ». (Espinas, *L'idée initiale*, p. 256, 257, 258).

3. Voir Frédéric Lachèvre, *Le procès du poète Théophile de Viau* (*11 juillet 1623 — 1er septembre 1625*), Paris, Honoré Champion, 1909, 2 vol. in-8°. — Cf. Ch. Adam, *Descartes*, *Ad. et T.*, t. XII, p. 78, note a de la page 92.

avait été marquée aussi par la publication de *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* [1] du Père Garasse, et surtout du gros in-folio de Mersenne : *Quaestiones celeberrimae in Genesim* [2]. Enfin c'était pendant cette même année que Descartes avait pris connaissance des écrits de Campanella [3]. Tous les événements concouraient donc à faire éclater pour lui l'urgence d'une solution du problème de l'accord entre la science nouvelle et la foi.

Bien plus, le problème venait d'être posé par un théologien de profession, qui allait être le plus actif et le plus dévoué des correspondants de Descartes, et il avait été posé en des termes tels qu'ils constituaient presque un aveu public de la nécessité d'un remaniement ou mieux d'une refonte totale de la métaphysique de l'Ecole. Mersenne en effet, parlant au nom des théologiens dans la préface de ses *Quaestiones celeberrimae*, est tout prêt à rejeter le joug d'Aristote et à adopter une nouvelle doctrine de la matière si elle est prouvée par l'expérience et la raison. Malgré le décret de 1616, par lequel le Pape et le Saint-Office ont interdit la propagation de la doctrine de Copernic, il admettra l'immobilité du ciel et la révolution terrestre, s'il est démontré qu'on ne peut rendre compte autrement des mouvements des astres [4]. En des termes qui indiquent

1. Un vol. in-4°, Paris, 1623, chez Sébastien Chappelet. Cf. Strowski, *Pascal*, t. I, p. 129 sqq.

2. *F. Marini Mersenni ordinis minimorum S. Francisci de Paula Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione*, in-fol., Lutetiae Parisiorum, MDCXXIII, Sumptibus Sebastiani Cramoisy. — Abréviation employée désormais : *Quaestiones celeberrimae*. — Le chapitre de ce livre qui fut supprimé avant la mise en vente et où Mersenne, exposant la situation religieuse de la France en 1622, dénonçait l'existence de 50.000 athées, a été publié, traduit du latin, par M. F. Lachèvre, dans la préface de son ouvrage : *Les Recueils collectifs de poésies libres et satiriques*, Paris, Champion, 1914.

3. Voir la lettre de Descartes à Constantin Huygens de mars 1638, *Ad. et T.*, II, 47. — Nous analysons plus loin cette lettre : voir ci-après : Deuxième Partie, chapitre III : *La question de fait*.

4. *Quaestiones celeberrimae*, Praefatio et prolegomena ad lectorem : ... Enimvero Theologi nunquam ulli authori assentiuntur, si ratione careat, quippe qui soli Deo, ut supremo veritatis authori firmiter adhaerent, et omnibus credunt, quae Deus per se, vel per Ecclesiam revelat, atque credenda proponit, parati verbi gratia terrae motum, coeli quietem, ...admittere, vel substantias, materiam, formam, etc. quae ab

une lecture récente de l'*Apologia pro Galilaeo*, publiée à Francfort l'année précédente [1], il repousse les reproches des « campanellistes » (*injusta Campanellistarum querimonia*) [2], qui s'indignent de voir la religion compromise dans la défense d'une astronomie contraire aux faits et au raisonnement. Mais en même temps il n'hésite pas à se rallier sans réserve ni restriction aux vues de Campanella sur la nécessité d'une interprétation très large et très libre des textes bibliques, afin d'en établir contre les infidèles et les hérétiques la conformité aux données de la science. Parlant au peuple, Moïse lui a expliqué les phénomènes de la nature en se servant d'un langage conforme aux apparences sensibles et non pas à la réalité des choses. Le monde est un grand livre où nous devons déchiffrer nous-mêmes les caractères écrits par la main de Dieu [3].

Un tel langage, couvrant d'une autorité théologique pour le présent et pour l'avenir les nouveautés de la physique, constituait pour Descartes un précieux encouragement. Mais Mersenne ne se contentait pas de tracer un vaste programme d'assouplissement des dogmes scolastiques en vue de leur adap-

Aristotele docentur, vel ab aliis recentioribus afferuntur, tollere, si illud scripturae sacrae veritati, ob quam omnia condita fuisse videntur, in quantum ad ipsum Deum veritatis patrem refertur, magis convenire judicaverint. — Sur cette préface, voir F. Strowski, *Pascal*, t. I, p. 220-227.

1. *Apologia pro Galilaeo, mathematico florentino, Francofurti, Typis* Erasmi Kempfferi, 1622. — Abréviation désormais employée : *Apologia*. — Sur la doctrine de Campanella relative aux rapports entre la science et les vérités de foi, voir ci-après : Deuxième Partie, Chapitre II : *La comparaison des buts*. — Se reporter aussi à notre livre : *Campanella*, Cinquième Partie, chapitre premier, I : *Théologie et Philosophie*, *Le libre examen*.

2. *Quaestiones celeberrimae, loc. cit.*, en marge.

3. *Op. cit., loc. cit. :* Sciunt etiam [Theologi] locos Scripturae sacrae pluribus sensibus faecundissimos esse, et liberrine quolibet sensu utuntur... dummodo sensus ille veritati minime repugnet... Quis in dubium revocavit scientiam rerum coelestium nondum perfectam esse ? Christum Dominum non venisse ut nos Astrologiam doceret ? Moysen philosophicas difficultates non attigisse, sed rem prout apparet explicavisse : philosophiam Christianis nec ullam aliam veram scientiam prohibendam esse concedimus... Mundus codex est Dei in quo jugiter legere debemus. — On croirait lire un résumé de l'*Apologia pro Galilaeo* de Campanella. — Cf. *Apologia*, p. 14, 21, 22, 24, 25, et passim.

tation aux nouvelles disciplines scientifiques ; dans le fatras d'érudition désordonnée et le pêle-mêle d'arguments pris de toutes mains qui caractérisent le plus souvent sa manière, on discerne parfois quelques indications sur des modifications précises à introduire dans la métaphysique, et toujours l'idée très nette de retourner contre les libertins les vérités de cette science dont ils se servent comme d'une arme contre la religion. Mersenne, pour prouver l'existence de Dieu, esquisse la théorie des idées innées, la fait suivre de l'argument ontologique [1] : et, avec plus de bonne volonté et d'abondance prolixe que de pénétration ou d'habileté dialectique, il prouve encore Dieu par la géométrie, la musique, l'astronomie, la mécanique, la catoptrique, l'hydrostatique, la sphénostatique, la poliorcétique, la pyrotechnie, etc. — Or, à la même date, Descartes lit des ouvrages de Campanella : peut-être l'*Apologia pro Galilaeo*, sûrement le *De sensu rerum et magiâ*, et en outre le *Prodromus Philosophiae instaurandae* et sans doute la *Realis Philosophia epilogistica* [2], et son attention est attirée par ces livres non seulement sur une théorie de la perception qui bannit les « espèces intentionnelles » comme des inventions arbitraires et chimériques, mais encore sur le problème difficile et central de la connaissance de l'âme par elle-même, et sur une doctrine curieuse de l'identité de l'être avec la conscience de soi [3]. — Ainsi, en même temps qu'un exemple qui sert de stimulant à sa volonté de préparer entre la science et la foi une réconciliation dont les libertins et les scolastiques paieront en commun les frais, il reçoit de nombreuses suggestions sur les moyens à mettre en œuvre, les idées à réorganiser, les rapports de notions à remanier dans son système.

Et n'oublions pas que Mersenne récidive : ses deux volumes de 1624 contre *L'Impiété des Déistes, athées et libertins* [4]

1. *Op. cit.*, cap. I, versic. 1, art. 3 et 4, col. 231, 232, 233 ; — cap. I, vers. 1, art. 4, obj. 1, col. 258, 261-262, 272, 278.

2. Tous ces points seront établis plus loin : Deuxième Partie, chapitre III : *La question de fait*.

3. Voir ci-après : Deuxième Partie, chapitre IV, 2 : *L'Influence positive : l'innéisme et le Cogito*.

4. Le premier, dont la dédicace à Richelieu est datée du 8 juin 1624, est intitulé : *L'Impiété des Déistes, athées et libertins de ce temps*,

contiennent, exposés sous une forme moins aride et moins rebutante, des développements identiques à ceux du gros in-folio des *Quaestiones celeberrimae* ; de plus en 1625, devançant encore dans cette entreprise l'auteur du *Discours de la Méthode*, il dirige ses coups contre les sceptiques et les pyrrhoniens en publiant cet ouvrage sur la *Vérité des Sciences* [1] qui, selon le mot de M. Espinas, est « une sorte d'encyclopédie-manuel, pour voir ce qu'il y avait dans la tête d'un homme médiocre, mais incontestablement fort instruit, le condisciple et le meilleur ami de Descartes, qui puisse répondre aux questions que va se poser notre philosophe sur l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la certitude » [2]. — Cependant Descartes, dont les idées sur la méthode devaient approcher de leur point de maturité, puisqu'il y réfléchissait depuis 1619, et qu'elles allaient trouver en 1628 leur expression précise dans les *Regulae ad directionem ingenii*, arrivait à Paris pour y passer les années 1626, 1627 et 1628, et dès la première de ces trois années nouait des relations avec le cardinal de Bérulle, fondateur de la Congrégation de l'Oratoire, son disciple le Père Guillaume Gibieuf, et d'autres religieux du même ordre [3] : le Père de la Borde, le Père de Sancy et le Père de Condren.

Pour mesurer la profondeur de l'influence exercée sur les sentiments et les pensées du philosophe par le cardinal de Bérulle, il suffit de se souvenir que celui-ci devint son directeur de conscience [4], et que d'après Baillet, Descartes plus tard « le considérait *après Dieu* comme *le principal auteur de ses desseins* et de sa retraite hors de son pays » [5]. Si à la fin de l'année 1628 il médite un traité sur la divinité, si en 1629 il prend la décision d'écrire ses pensées métaphysiques et

combattue et renversée, etc., in-8°, Paris, Billaine, 1624. — Le second, dont la dédicace est datée du 9 juillet 1624, a pour titre : *L'Impiété des Déistes, et des plus subtils Libertins démontrée et réfutée*, etc., petit in-8°, Paris, Billaine, 1624.

1. Paris, Toussainct du Bray, 1625.
2. Espinas, *Le cartésianisme*, p. 227.
3. Baillet, *Vie de M. Descartes*, I, 139.
4. *O. c.*, I, 193.
5. *O. c.*, p. 194.

va chercher en Hollande la solitude indispensable à ses méditations, c'est sur le conseil du cardinal et comme investi par lui d'une mission divine.

Mais quelles directions pouvait-il recevoir d'un prélat mystique qui préférait à Saint-Thommas d'Aquin Saint-Augustin, « très spéculatif et très affectif », à la sagesse raisonneuse et disciplinée des scolastiques l'intuition de la vérité, reçue du secours divin dans l'ardeur de l'oraison, à tout savoir humain la connaissance surnaturelle de Jésus et de ses grandeurs?[1]. — Descartes, — M. Gilson l'a fortement établi, — tient de Bérulle et de son disciple Gibieuf son idée de la liberté de Dieu qui, par l'affirmation de l'incompréhensibilité de l'essence divine, liait inséparablement à un dogme de foi la physique, — d'apparence impie, — des causes efficientes et mécaniques. Des nombreuses conversations qu'à l'Oratoire le philosophe dut avoir avec les Pères, le même auteur infère en outre que Descartes et le Père Gibieuf « élaborèrent en commun le programme d'une métaphysique nouvelle », fondée sur « une méthode moins discursive que celle de la scolastique ; plus préoccupée de s'élever constamment à l'intuition intellectuelle des principes ; persuadée que la vérité ne consiste pas dans la chaîne du discours, mais dans une vue intuitive, et qu'il n'y a de démonstration véritable que celle qui fait apercevoir la conclusion au sein même des principes »[2]. Enfin il ajoute, d'un point de vue plus général, que sans doute le cardinal encouragea le philosophe « à se libérer de la théologie de l'Ecole », qu' « il lui donna confiance en ses aptitudes métaphysiques, et rassura sa conscience sur la légitimité de l'effort qui devait aboutir aux *Méditations* »[3].

Ce sont là des résultats importants. Mais un fait reste inexpliqué ; nous savons par Baillet[4] et par une lettre de Des-

1. Sur le cardinal De Bérulle, consulter A. Espinas, *articles cités*, et surtout : *Pour l'histoire du cartésianisme ;* — E. Gilson, *La liberté chez Descartes*, p. 161 à 175 ; — Ch. Adam, *Descartes*, p. 93-94 ; — Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, 1 vol. in-8°, 1875.

2. E. Gilson, *La liberté chez Descartes*, p. 205.

3 *O. c.*, p. 173.

4. *O. c.*, I, p. 164-165.

cartes lui-même à Villebressieu [1], que dans une conférence tenue chez le cardinal de Bagni, nonce du Pape, De Bérulle et Mersenne entendirent le philosophe réfuter le sieur de Chandoux par une méthode nouvelle, qu'il présentait comme devant introduire dans toutes les disciplines intellectuelles une rigueur et une certitude égales à celles des mathématiques en appliquant à tous leurs objets les procédés généralisés de ces sciences [2] ; — si les projets de Descartes étaient alors purement scientifiques, d'où vient qu'ils excitèrent au plus haut point l'intérêt et l'enthousiasme du cardinal ? — Ce qui le satisfait dans cette méthode nouvelle, lorsque quelques jours après la conférence Descartes la lui expose une seconde fois, en présence d'un autre interlocuteur, est-ce « l'utilité que le public en retirerait, si l'on appliquait sa manière de philosopher à la médecine et à la mécanique ? » Est-ce bien un zèle ardent pour « le rétablissement et la conservation de la santé, la diminution et le soulagement des travaux des hommes » [3], qui enflamme à ce point le fondateur de l'Oratoire pour l'idée d'une refonte totale du système des sciences qu'il en fait à l'auteur « une obligation de conscience », et que, sur le ton du directeur spirituel ou du confesseur s'adressant au disciple ou au pénitent, il lui rappelle, non sans solennité, qu'il rendra à Dieu « un compte exact de l'emploi de ses talents », et sera « responsable devant ce juge souverain du tort qu'il ferait au genre humain en le privant du fruit de ses méditations » ? [4].

1. Lettre de Descartes à Villebressieu, de l'été de 1631, *Ad. et T.*, I, 213.

2. Pierre Borel, *Vitae Cartesii Compendium*, 1653, p. 4 : Asseruit illis [Cartesius] veritatem mathematice in omnibus rebus juxta sua principia demonstrari posse.

3. Baillet, o. c., I, p. 164-165 : « Il lui fit entrevoir les suites que ces pensées pourraient avoir, si elles étaient bien conduites, et l'utilité que le public en retirerait si l'on appliquait sa manière de philosopher à la médecine et à la mécanique, dont l'une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l'autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes ». — C'est Descartes qui parle, en présence de Bérulle, mais s'adressant à un autre interlocuteur.

4. Voici d'après Baillet, (*ibidem*) le langage de Bérulle, s'adressant à Descartes : «... Il lui en fit même une obligation de conscience sur ce qu'ayant reçu de Dieu une force et une pénétration d'esprit avec des lumières pour cela qu'il n'avait point accordées à d'autres, il lui ren-

L'hypothèse est bien peu vraisemblable. Elle n'explique pas la gravité du langage tenu au philosophe. Elle est démentie par tout ce que nous savons des préoccupations et de l'esprit du prélat, et notamment de son mépris pour « cette vaine estime de soi-même que les sciences humaines produisent ordinairement dans les âmes », pour « cette démangeaison de disputer de tout que les substilités de l'Ecole inspirent aux nouveaux docteurs » et pour « *cette passion démesurée de savoir* qui est si naturelle aux personnes d'étude » et pourtant « *si opposée à l'esprit de Jésus-Christ* »[1]. — De plus elle est contraire aux faits. Lorsque Descartes, retiré en Hollande, commence « un petit traité de métaphysique »[2], ce n'est pas seulement pour servir de préface à sa physique, pour légitimer sa méthode et ses affirmations scientifiques en les déduisant des vérités de la foi comme de leurs véritables principes, c'est encore et surtout pour tâcher de connaître Dieu et de le faire connaître aux autres ; c'est pour réussir à démontrer aux hommes les vérités métaphysiques « d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie ». Et c'est pourquoi, dans une lettre à Mersenne du 15 avril 1630 Descartes se souvenant sans doute que le cardinal de Bérulle avait fondé pour lui « son obligation de conscience » de travailler à cette œuvre sacrée « sur ce qu'il avait reçu de Dieu une force et une pénétration d'esprit avec des lumières pour cela qu'il n'avait point accordées à d'autres », affirme que « tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes ». Pour lui, déclare-t-il en outre, c'est

drait un compte exact de l'emploi de ses talents, et serait responsable devant ce juge souverain du tort qu'il ferait au genre humain en le privant du fruit de ses méditations ».

1. E. Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de la Congrégation de l'Oratoire, publié par le R. P. Ingold*, Paris, 1882-1883, 3 vol. in-16, Bibliothèque oratorienne, Poussielgue ; — t. I, p. 140.

2. Il en parle au Père Gibieuf dans sa lettre du 18 juillet 1629 (*Ad. et T.*, I, 17), puis à Mersenne (lettre du 18 décembre 1629, *Ad. et T.*, tome I, p. 85). — L'allusion la plus précise se trouve dans la lettre à Mersenne du 25 novembre 1630 (*Ad. et T.*, I, 182). — Baillet (*o. c.*, I, 170-171) dit qu'à Paris déjà en 1628 Descartes avait commencé, puis abandonné un traité sur la divinité.

par là qu'il a « tâché de commencer ses études ». Pendant les neuf premiers mois de son séjour en Hollande, il n'a rien fait autre chose. La métaphysique est la matière qu'il a « *le plus étudiée de toutes* », et en laquelle, grâce à Dieu, il s'est « aucunement satisfait »[1]. La conclusion maintenant s'impose : le but des premières méditations de Descartes, au moment où il quitte la France, est un but religieux. La vocation que le cardinal de Bérulle lui a presque impérieusement indiquée est une vocation d'apologiste. La méthode mathématique universelle des *Regulae* servira à convaincre et à confondre les libertins.

Mais comment concilier cette interprétation avec les textes de Baillet, où il n'est question que de physique, et de science appliquée ? Et comment admettre que les préoccupations scientifiques de Descartes aient subitement disparu de son esprit pour laisser la place uniquement à des visées d'apologétique ? — La vérité est que ces préoccupations subsistent, et que la constitution de techniques pratiques fondées sur la méthode mathématique universelle fait partie du plan grandiose du philosophe approuvé, bien plus imposé par l'autorité de son directeur de conscience. Mais l'œuvre de défense de la religion et celle de réforme des sciences n'en font pour ainsi dire qu'une. Descartes a trouvé définitivement en 1626, auprès du cardinal de Bérulle, l'apaisement de ses scrupules que sa conscience, alarmée du désaccord toujours plus apparent entre sa physique et la métaphysique officielle de l'Eglise, avait demandé en 1619 à l'interprétation de songes envoyés par Dieu, et sans doute, pendant les années suivantes, aux encouragements venus de l'exemple de Mersenne. Cette certitude d'être dans la vérité chrétienne, plus authentiquement que les scolastiques, à quelles conditions l'a-t-il acquise et peut-il la conserver ?

Il est heureux assurément d'avoir trouvé auprès du fondateur et des religieux de l'Oratoire, grands admirateurs de Saint-Augustin et par lui de Platon, l'entière approbation d'une méthode où l'intuition des « natures simples », si proches

1. Lettre de Descartes à Mersenne du 15 avril 1630, *Ad. et T.*, I, 143-144.

parentes des essences platoniciennes, est préférée au syllogisme et en général au discours, et où la déduction elle-même implique l'intuition d'un rapport. Plus grande encore est sa satisfaction, comme celle des théologiens ses amis, de pouvoir étayer sur un enseignement chrétien traditionnel, relatif à l'amplitude et à l'unité de l'Etre infini, la conception en apparence hétérodoxe, épicurienne et athée, de l'exclusion des causes finales. Mais pour mériter vraiment le sceau qui les authentifiera, la méthode et la doctrine devront traverser victorieusement une épreuve plus difficile et, cette fois, décisive. Que celles-ci, par un recours aux armes de la raison humaine rendu indispensable par les attaques des athées contre la révélation, entreprennent de démontrer les vérités de la religion naturelle avec une rigueur toute géométrique, étrangère aux preuves vieillies de la scolastique, et qu'elles réussissent à jeter les bases d'un accord entre ces vérités et l'enseignement de la physique nouvelle, cela est bien déjà, puisque l'impuissance de la philosophie officielle à conjurer le péril libertin lui vient surtout du soupçon auquel elle est en butte de parti pris routinier, et de prévention hostile à la rénovation des disciplines positives. Mais en outre cet accord qu'il s'agit de réaliser, — Descartes, chrétien scrupuleux et soumis à l'influence de Bérulle, doit en convenir avec lui, — la méthode et la doctrine ne doivent pas chercher à l'obtenir par des déductions plus ou moins subtiles qui aboutiraient seulement à constater, d'une manière toute superficielle et extérieure, une absence de contradiction entre les dogmes de la foi et les présuppositions fondamentales du savoir scientifique. La vraie science, c'est la science de Jésus, soleil de vérité qui nous illumine de ses rayons [1]. La véritable apologétique, c'est celle qui montrera dans les grands enseignements de la religion l'origine même, la source première et unique du savoir profane, et dressera contre les libertins, pour leur confusion, tout l'édifice des sciences nouvelles, reconstruit sur les bases solides d'une tradition chrétienne mieux comprise. C'est celle qui prouvera aux matérialistes, — rénovateurs de l'atomisme épicurien, — que

1. *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus*, par le P. Pierre de Bérulle, Paris, 1623, p. 159-174.

s'ils repoussent les preuves chrétiennes de la distinction de l'âme et du corps, leur physique mécaniste reste sans fondement et doit s'avouer impuissante à exclure par des raisons plausibles la recherche des causes occultes mi-matérielles, mi-spirituelles, des phénomènes de la nature ; à tous les savants athées que pour eux il n'y a pas de savoir possible, la certitude préalable de l'existence de Dieu étant indispensable pour fonder solidement tant les méthodes générales de la connaissance et l'objectivité du savoir, que les principes de chaque discipline particulière.

Telles étaient les pensées qui dans l'esprit de Descartes devaient germer peu à peu sous l'influence des directions reçues du cardinal de Bérulle, maître de sa conscience, et, « après Dieu... auteur de ses desseins ». On voit ici concorder exactement le but scientifique et le but religieux de la doctrine métaphysique qu'il élaborait. Le philosophe n'avait rien à renier de ses conceptions scientifiques antérieures, rien à abandonner de ses projets. Son activité de savant, jusqu'à présent prédominante, n'était pas condamnée, mais consacrée, par fin nouvelle qu'on lui proposait. Plus ses découvertes iraient s'amplifiant, s'élargissant, en renouvelant les techniques pratiques et en ouvrant de grandioses espoirs de progrès matériel et de soulagement des maux de l'humanité, plus aussi éclaterait aux yeux de tous le témoignage rendu à la religion par le développement et les succès d'une discipline construite sur la base de ses enseignements fondamentaux [1].

1. C'est sans doute parce qu'ils reconnaissaient à la métaphysique cartésienne tous les caractères que nous énumérons dans ce paragraphe et qui lui conféraient pour l'apologétique de si précieux avantages, que les jansénistes découvraient la main de la Providence dans l'apparition de cette nouvelle philosophie. Si nous nous trompons en pensant que Descartes a voulu consciemment faire bénéficier la religion et la foi du prestige dont jouissaient, auprès de la plupart des libertins, la science et la raison, — et non pas seulement démontrer, pour des fins d'apologie purement personnelle, l'accord de sa physique avec les vérités fondamentales du spiritualisme chrétien, l'erreur que nous commettons est alors celle-là même qui inspirait à Arnauld les lignes suivantes, citées par M. Fortunat Strowski dans le troisième volume de *Pascal et son temps*, p. 170 : « ...On doit regarder comme un effet singulier de la Providence de Dieu ce qu'écrit M. Descartes pour arrêter la pente effroya-

Avons-nous le droit maintenant de rassembler les raisons qui plaident en faveur de la vraisemblance de notre hypothèse ? On voit assez, d'après ce qui précède, que fondée sur une conjecture psychologique dont le point de départ est notre connaissance de la tournure d'esprit peu scientifique et des préoccupations surtout religieuses de De Bérulle en même temps que des sentiments de Descartes en 1626, elle tient néanmoins le plus grand compte des précisions données par Baillet sur la nature technique et positive de l'entreprise exposée par le philosophe au cardinal, et que de cette manière, en liant fortement entre elles la destination religieuse et les fins théoriques et pratiques du cartésianisme, elle concilie, en les englobant, les thèses de M. Espinas et de M. Gilson [1], toutes

ble que beaucoup de personnes de ces derniers temps semblent avoir à l'irréligion et au libertinage, par un moyen proportionné à leur disposition. Ce sont des gens qui ne veulent recevoir que ce qui se peut connaître par la lumière de la raison, qui ont un entier éloignement de commencer par croire, à qui tous ceux qui font profession de piété sont suspects de faiblesse d'esprit, et qui se ferment toute entrée à la religion par les préventions où ils sont, et qui est en la plupart une suite de la corruption des mœurs, que ce qu'on dit d'une autre vie n'est que fable et que tout meurt avec le corps. Il semble donc que ce qu'il y avait de plus important au salut de tous ces gens-là et pour empêcher que cette contagion se répande de plus en plus, était de les troubler dans leur faux repos, qui n'est appuyé que sur la persuasion où ils sont qu'il y a de la faiblesse d'esprit à croire que notre âme survit à notre corps. Or, Dieu qui se sert comme il lui plaît de ses créatures, et qui cache par là les effets admirables de sa Providence, pouvait-il mieux leur causer ce trouble si propre à les faire rentrer en eux-mêmes, qu'en suscitant un homme qui avait toutes les qualités que ces sortes de gens pouvaient désirer pour rabattre leurs présomptions et les forcer au moins d'entrer dans de justes défiances de leurs prétendues lumières ; une grandeur d'esprit tout à fait extraordinaire dans les services les plus abstraits, une application à la seule philosophie qui ne leur est point suspecte, profession ouverte de se dépouiller de tous préjugés communs, ce qui est fort à leur goût ; et qui par là même a trouvé moyen de combattre les plus incrédules ? »

1. Nous nous séparons de M. Gilson en ce que nous accordons plus d'importance que lui à la préoccupation de Descartes de défendre la religion, *au moins pendant les années de formation de sa métaphysique*, mais nous reconnaissons qu'un des problèmes importants que le philosophe avait à résoudre était la démonstration de l'accord des principes de sa physique avec les grandes vérités du christianisme ainsi qu'avec

deux appuyées sur une interprétation serrée et minutieuse des textes et des événements de la vie de notre auteur. Nous insisterons donc sur deux autres avantages essentiels que notre conception nous semble présenter : elle explique la primauté de rang et d'importance que pendant les premières années de son séjour en Hollande Descartes accorde à la métaphysique, tant dans ses préoccupations pratiques que dans sa manière d'envisager les rapports de cette discipline avec la physique ; elle rend historiquement intelligible la doctrine, d'interprétation si difficile, connue sous le nom de « cercle cartésien ».

Sur le premier point, il ne nous en coûtera guère d'accorder à M. Gilson que *chez Descartes les projets du savant prirent bientôt le pas sur les visées de l'apologiste, assez vite laissées à l'arrière-plan.* — D'abord, comme nous l'avons montré, c'est en quelque sorte toute l'œuvre du philosophe, la physique comprise, qui dans sa pensée se présentait comme une apolo-

la théologie du temps. — Avec M. Espinas, nous pensons que Descartes s'est cru, à un moment de sa vie (de 1626 jusqu'au procès de Galilée), investi d'une mission religieuse, mais nous n'accorderions pas au savant historien que l'idée de cette mission ait déterminé dans l'esprit du disciple de De Bérulle *le contenu même de ses affirmations doctrinales, surtout en matière de philosophie naturelle :* que par exemple la théorie du mécanisme universel ait été construite pour répondre aux besoins de l'apologétique catholique en ce qui concerne les deux questions de l'âme des bêtes et de la présence réelle dans l'Eucharistie. A notre sens, à partir de 1623 sans doute, Descartes a cherché sincèrement le point d'accord entre ses convictions religieuses et ses principes de physique, en voie de systématisation, et, ce point d'accord une fois trouvé et sa conscience de chrétien une fois rassurée sur la légitimité de sa réforme des disciplines positives, il a accepté comme une épreuve décisive le rôle de défenseur laïque de la religion contre les libertins, mais en faisant servir à cette défense plutôt tout l'ensemble de son œuvre philosophique que telle théorie scientifique particulière. *La formation des idées de Descartes en matière de physique reste donc indépendante de toute préoccupation d'apologétique.* De plus le philosophe n'eut pas à jouer longtemps le rôle qu'il avait assumé. La condamnation de Galilée, et, en même temps que de Galilée, d'une hypothèse astronomique dont la physique cartésienne était elle-même inséparable, *le contraignit vite à passer de l'offensive à la défensive, et à songer moins à attaquer les doctrines des libertins qu'à démontrer l'orthodoxie des siennes propres* en les rattachant à des idées admises par les théologiens de son temps. — Sur le sens plus strict dans lequel M. A. Espinas interprète le but apologétique de la métaphysique cartésienne, voir son article sur *L'idée*

gie de la religion, les succès de l'entreprise scientifique venant incessamment confirmer la vérité de ses fondements métaphysiques. Ensuite, il faut se garder de perdre de vue les circonstances et les événements indépendants de la volonté de Descartes qui déterminèrent peu son détachement de la spéculation métaphysique et thélogique. S'il n'y revient, après les *Méditations*, que pour préciser, éclaircir ou modifier quelques points de sa doctrine, et si ces précisions, ces illustrations ou ces modifications, introduites notamment dans sa théorie de la liberté, représentent dans son système des survivances de l'enseignement scolastique, au lieu de s'inspirer des idées neuves et personnelles impliquées dans la démarche initiale du *Cogito*, c'est que cette attitude, si différente de la première, lui est imposée par la résistance obstinée du public des théologiens à ses innovations tant métaphysiques que physi-

initiale de la philosophie de Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1917. — Il écrit notamment, sur l'automatisme des bêtes (p. 262-264) et sur la présence réelle dans l'Eucharistie (p. 264-266) : « La négation radicale de l'existence d'une âme chez les animaux ne serait donc pas une conséquence de la systématisation de Descartes, elle en serait aussi bien la cause... Or quelle est la nature de cette négation ? Elle est un moyen tactique, une échappatoire aux difficultés suscitées par la théorie aristotélicienne quand on la rapproche du dogme chrétien... Des raisons d'ordre moral et religieux, — on prenait alors volontiers l'un pour l'autre ces mots de morale et de religion, — ont donc déterminé Descartes à affirmer ce premier dogme qui, une fois adopté, entraîna de proche en proche une sorte de cristallisation dans ses pensées... Enfin la théologie était particulièrement intéressée au triomphe de cette interprétation mécaniste de la vie ; car il devenait alors tout simple que, comme l'âme de l'homme trônait dans un amas de matière homogène, non individualisée par l'organisation, automate avec lequel elle n'avait rien de commun dans son essence, de même la personne divine pût résider dans la matière homogène de l'hostie, sans l'intermédiaire d'une organisation, et sans la conspiration d'âmes inférieures qu'il eût fallu concevoir comme unies à elle par des transitions insensibles à la manière d'Aristote... A ses yeux [aux yeux de Descartes], l'âme était dans le corps ce que la substance divine était dans l'hostie, une puissance radicalement différente, dominant d'une hauteur infinie la matière, réduite à des parties étendues. Les croyances du chrétien ont manifestement déterminé les préférences dogmatiques du philosophe pour cette séparation tranchée du monde des esprits et du monde des corps quand, avant d'y être amené par la logique d'un système, il s'est trouvé d'emblée partisan résolu de l'automatisme animal ».

ques. A l'offensive contre les libertins doit succéder jusqu'à sa mort la défensive contre les scolastiques. — L'auteur, qui malgré son excessive prudence et ses protestations de soumission se voit refuser par la Sorbonne, à qui elles sont respectueusement dédiées, l'approbation officielle de ses *Méditations*, qui est impliqué malgré lui dans les graves conflits entre jansénistes, molinistes et thomistes, qui pour démontrer l'orthodoxie de ses idées est à chaque instant tenu de batailler tantôt contre les Jésuites, tantôt contre des professeurs et des théologiens hollandais, se trouve bien vite amené à renoncer au rôle ingrat de missionnaire laïque, pour se consacrer tont entier tant à ses recherches scientifiques de tout ordre qu'au développement, à la systématisation et, quand il le fallait, à l'apologie de sa physique.

Bien plus, cette première philosophie de Descartes, ébauchée en 1629, nous ne la connaissons pas telle qu'elle était dans son expression spontanée, vivante et libre, *car c'est avant la publication des « Méditations », avant même celle du « Discours de la Méthode », et dès la nouvelle de la condamnation de Galilée, que notre auteur se voit forcé de changer d'attitude* et de songer bien plus à se défendre lui-même et à défendre sa physique, en la rattachant plus ou moins artificiellement à des thèses métaphysiques parfois teintées de scolastique, qu'à opposer aux incrédules, au nom de la religion et au nom de la science, les principes originaux d'une nouvelle apologétique. L'interprétation que nous avons donnée du but de la métaphysique cartésienne ne vaut donc que pour la période relativement restreinte qui s'étend entre les entretiens avec le cardinal de Bérulle et la fin de l'année 1633, et c'est sur les déclarations faites par le philosophe à Mersenne en 1630, à deux reprises différentes, que nous entendons l'appuyer.

En juillet 1629, Descartes vient de commencer un « petit traité » de métaphysique qu'il médite depuis ses conversations à Paris avec le cardinal de Bérulle et les religieux de l'Oratoire. Il s'est assuré pour ce travail la collaboration du Père Gibieuf, et il rappelle à ce dernier la promesse qu'il lui avait faite « de le corriger et d'y ajouter la dernière main »[1].

1. Lettre au Père Gibieuf du 18 juillet 1629, *Ad. et T.*, I, p. 17.

Quelle est la destination de ce traité, et quelle place prend-il dans les préoccupations de l'auteur ? — Nous allons l'apprendre de Descartes lui-même. Il écrit à Mersenne le 15 avril 1630 : « Pour votre question de théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, pour ce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie ; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études, et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait ; au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie ; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. *Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose*, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit ; *mais je ne juge pas à propos de le faire que je n'ai vu premièrement comment la physique sera reçue* »[1].

La dernière phrase doit retenir notre attention. Son sens se précise ainsi que celui de toute la lettre si on la rapproche d'une autre lettre écrite au même correspondant le 25 novembre 1630. Ayant reçu de Mersenne un extrait manuscrit d'un livre impie publié secrètement à trente exemplaires, Descartes lui annonce son intention de prouver bientôt contre les libertins « avec plus de certitude même que la géométrie », les vérités de la religion, comme « l'existence de Dieu et celle de nos âmes lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité ». S'il s'occupe encore de physique et prépare sa *Dioptrique* qu'il publiera avant sa métaphysique, c'est « pour éprouver sa propre faculté d'expliquer ses conceptions

1. *Ad. et T.*, I, 143-144.

et de persuader aux autres une vérité » ; et s'il « trouvait par expérience que cela fust », alors il achèverait ce « petit traité de Métaphysique » commencé en Frise, dont il s'était entretenu antérieurement avec le Père Gibieuf [1].

L'opposition est manifeste entre ces déclarations et l'attitude adoptée ultérieurement par Descartes. On sait assez que dans les dernières années de sa vie il se posera en physicien de profession et affectera de l'éloignement et même de l'indifférence pour la métaphysique, matière qu'il considérait en 1630 comme celle qu'il avait « le plus étudiée de toutes » et « en laquelle, grâce à Dieu », il s'était « aucunement satisfait ». — Mais entre ses sentiments de 1630 et ceux de 1641, — dates séparées cette fois seulement par un intervalle de onze années, — il y a un contraste plus intéressant parce qu'il porte sur un point plus précis. En 1641, dans une lettre sur laquelle M. Gilson a insisté, Descartes dévoile à Mersenne, sur le ton de la confidence, les véritables raisons pour lesquelles il se présente dans les *Méditations* comme le défenseur de « la cause de Dieu et de la religion » : c'est, dit-il, pour obtenir l'appui de la Sorbonne, indispensable au succès de sa physique ; celle-ci sera reçue, et officiellement approuvée, si sa métaphysique, qui en contient les fondements, est d'abord acceptée [2].

Ainsi, en 1630, Descartes voit dans sa physique un premier essai de sa méthode, destiné à préparer les voies à la métaphysique. En 1641 les rôles sont renversés : c'est la métaphysique qui doit précéder, pour faire accepter ensuite la physique, et pour lui « fonder le gué ». En 1630, le but suprême est d'établir la certitude des vérités de la religion, et la physique n'est conçue que comme un exercice, une épreuve préparatoire, un moyen en vue de cette fin plus haute. En 1641 la destination du système est l'instauration et la propagation de la nouvelle physique, tandis que la métaphysique et l'apologétique même ne sont présentées que comme des préfaces et des garanties, des moyens de prudence en vue d'une

1. *Ad. et T.*, I, p. 181-182. — Voir p. 144 la note b de M. Ch. Adam.
2. Lettre de Descartes à Mersenne du 28 janvier 1641, *Ad. et T.*, III, p. 297-298. — Cf. E. Gilson, *La liberté chez Descartes*, p. 437.

fin qui est le succès du savant et de son œuvre. Enregistrons ce revirement d'attitude, et ce changement de point de vue, et rappelons-nous, pour nous les expliquer, la profonde et bien compréhensible émotion que la nouvelle de la condamnation de Galilée avait causée à l'auteur du *Traité du Monde* [1] comme à tout le public savant [2], mais n'oublions pas, comme on le fait trop souvent, que la première attitude du philosophe, contemporaine de la première élaboration de sa métaphysique, — dont les *Méditations* conservent malgré tout le contenu essentiel, — nous révèle mieux que la seconde la pensée initiale qui avait dû y présider.

Guidés par cette pensée, dont nous avons expliqué plus haut la signification essentielle, nous pouvons mieux comprendre, au moins du point de vue de sa reconstitution psychologique, la suite de pensées qui conduit Descartes à la théorie de la véracité divine, et celle-ci à un cercle vicieux apparent [3]. — En étudiant la « crise mystique » de 1619, M. Milhaud a justement noté « le besoin que sentait déjà Descartes de la garantie de Dieu, même quand jaillissent de nous, comme du silex, les étincelles de vérité ». Sur la vérité de sa

1. Cette émotion est visible notamment dans la lettre bien connue adressée à Mersenne fin novembre 1633 (*Ad. et T.*, I, 271). Mais Descartes exprimera avec plus de vivacité, dans une lettre au même correspondant, le 31 mars 1641, son courroux contre « ceux qui veulent abuser de l'autorité de l'Eglise pour exercer leurs passions, j'entends de ceux [dit-il] qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient, en même sorte ». (*Ad. et T.*, III, 349-350).

2. La stupeur fut grande dans le milieu d'érudits et de savants qui étaient les correspondants de Claude Fabry de Peiresc : les frères Dupuy, les deux Bourdelot, Mersenne, Gassendi, La Mothe Le Vayer, Elie Diodati, Gabriel Naudé, etc. — Peiresc écrit à Holstenius le 2 juin 1633, au sujet du procès de Galilée, qu'en France « on trouve étrange sa persécution : ...cela éclate partout ». Il ajoutait : « Je pense que ces pères peuvent aller à bonne foy ; ...ils auront de la peine à le persuader au monde ». (*Lettres de Peiresc*, publiées par Philippe Tamizey de Larroque, t. V, Paris, 1894, Imprimerie Nationale, p. 406-407). On sait que Peiresc tenta d'intervenir auprès du cardinal Francesco Barberini, secrétaire d'Etat du pape Urbain VIII, en faveur de Galilée, mais que de ses bons offices le savant n'attendait pas grand effet (Lettre de Peiresc à Gassendi du 26 mai 1635, *même publication*, t. IV, Paris, 1893, p. 502).

3. Voir Hamelin, *Descartes*, p. 138 sqq.

doctrine, puisée aux sources de l'intuition et de la lumière naturelle, le philosophe à cette date ne se sentait pleinement rassuré qu'à la suite des songes où il avait cru discerner une approbation d'en haut. Quoi d'étonnant à ce que plus tard la garantie du *Cogito* lui paraisse insuffisante pour fonder la valeur objective des idées claires et distinctes, encore que les preuves de l'existence de Dieu, qui vont lui fournir une nouvelle garantie, impliquent déjà précisément, en même temps que la certitude du *Cogito* sur laquelle elles reposent, la confiance dans la vérité de ces idées ? Il n'en faut pas douter : dans cette suite de pensées, le principe fondamental et premier, c'est Dieu ; cette conclusion qui, avec quelques réserves de forme, semble être celle de la pénétrante analyse de M. Milhaud [1], se dégage aussi de toutes nos inductions antérieures.

Réfléchissons en effet au caractère nouveau de l'apologétique méditée par Descartes sous la direction religieuse du cardinal de Bérulle. Cette apologétique, pour établir entre les grandes vérités de la foi et les principes de la physique nouvelle une indissoluble liaison, ne visait pas seulement à dégager la science, suivant l'exemple donné par Mersenne, de ses compromissions avec les fausses doctrines telles que le panthéisme, mais encore à faire voir en elle un fruit naturel de la conception chrétienne de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Par suite elle devait présenter la solidarité entre les principes de la religion et ceux du savoir positif sous la forme d'une dépendance étroite des seconds vis-à-vis des premiers. Or c'est bien sous cette forme que Descartes la présente, non seulement dans sa doctrine générale de la certitude, lorsqu'il pose pour condition de la vérité de toute science « la seule

1. Milhaud, *Une crise*, p. 621 : « Quand on rencontrera plus tard le cercle cartésien, et qu'on se demandera quel est celui des deux principes qui est premier de la lumière naturelle qui prouve Dieu ou de Dieu qui en garantit la valeur, les *Olympica* nous aideront peut-être à sortir de la difficulté, puisque nous y voyons Descartes découvrir les germes des sciences qui sont en lui, non pas du jour où il tentait déjà de s'en fier à eux spontanément, — ou peut-être sous la poussée du *malus spiritus* dont il parle, — mais seulement du jour où à travers ses songes, il a entendu Dieu lui dire qu'ils le conduiraient à la Science universelle ».

connaissance du vrai Dieu »[1], ou rattache l'hypothèse du mécanisme à la preuve de la distinction absolue et substantielle de l'âme et du corps, mais encore dans des théories plus particulières, lorsque par exemple il déduit de l'immutabilité divine les règles du mouvement des corps, et notamment la loi de l'inertie[2]. C'est en ce sens qu'il faut vraisemblablement interpréter le renseignement qu'il donne à Mersenne en 1630 sur la subordination logique de ses travaux de physique à ses études de métaphysique, ou la promesse qu'il fait au lecteur des *Principes de Philosophie*[3], ouvrage de physique, de déduire toute sa philosophie de la connaissance de Dieu. C'est par là en effet qu'il a « tâché de commencer *ses études* », et il n'aurait « su trouver les fondements de la Physique », s'il ne les eût « cherchés par cette voie »[4]. Tout se passe donc en fait comme si la certitude initiale était pour lui beaucoup moins celle du *Cogito* que celle de l'existence d'un Dieu véridique, ou comme si dans le « *Je pense, donc je suis* », il ne fallait voir qu'une première démarche inaugurant le processus psychologique par lequel la pensée échappe à l'étreinte du

1. Voir notamment la conclusion de la *Cinquième Méditation* (*Ad. et T.*, IX, I, 55-56, surtout le dernier paragraphe) : « Et ainsi je reconnais très clairement que *la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu, en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir aucune autre chose*. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence ». Cf. *Principes de Philosophie*, I, 13.

2. *Principia Philosophiae*, lib. II, art. 37 (*Ad. et T.*, VIII, I, 62 ; — voir aussi art. 38). — Cf., *même ouvrage*, lib. IV, art. 203 et *Traité du Monde*, ch. IV, *Ad. et T.*, XI, p. 35. — Consulter Hamelin, *Descartes*, p. 25 et 26.

3. *Principes de Philosophie*, I, 24 : « Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on puisse se servir pour découvrir la vérité, si de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes ».

4. Lettre de Descartes à Mersenne du 15 avril 1630, *Ad. et T.*, I, 143-144.

doute, et non pas l'idée claire et distincte, par elle-même absolument certaine, qui constitue, pour la systématisation logique et objective des notions une fois acquises, le premier anneau de la chaîne à former. — Sans présenter cette observation comme un principe d'interprétation philosophique du système, n'avons-nous pas le droit d'expliquer le fait par la formation historique et par la destination pratique de la métaphysique cartésienne ? Celle-ci prétend convaincre les sceptiques et les incrédules ; par suite, si incontestable que soit dans l'ordre objectif des notions la primauté de l'idée du Dieu véridique, le *Cogito* qui y conduit doit avoir le pas sur elle dans l'ordre subjectif d'acquisition des connaissances .

IV. — L'ADAPTATION DU « *Cogito* » AUGUSTINIEN AUX FINS DE LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE

Ce long détour était nécessaire pour déterminer avec quelque précision historique et surtout avec quelque sûreté l'analogie de but par laquelle s'expliquent, d'une manière très vraisemblable, la reprise et l'utilisation par Descartes de l'argument de Saint-Augustin. Rassemblons maintenant les résultats de nos recherches.

Quelle que soit la différence des temps, des milieux, des tempéraments, la tentative philosophique de Descartes, nonobstant son caractère scientifique, revêt, en un sens indiqué plus haut et avec les réserves que ce sens comporte, un caractère religieux et apologétique qui, au moment où elle se dessine, la rapproche de celle de Saint-Augustin. Ce dernier combattait la doctrine de la Nouvelle Académie ; Descartes veut réfuter les sceptiques. Saint-Augustin défendait contre les écoles païennes l'existence du Dieu du christianisme ; Descartes entreprend de le démontrer géométriquement aux athées. Saint-Augustin, contre quelques chrétiens, et surtout contre les manichéens et les épicuriens, définissait et prouvait le dogme catholique de la spiritualité de l'âme ; Descartes établit cette spiritualité, condition de l'immortalité, contre les négations des libertins et des beaux esprits de toutes les écoles, sectateurs d'Epicure et de Lucrèce, disciples de Pomponace et de Télésio, si vivement houspillés déjà par son ami Mer-

senne. Que notre philosophe donc, au hasard d'une lecture ou d'une conversation, se trouve en présence de l'argument de Saint-Augustin, adapté précisément à cette triple fin, comment croire qu'il n'en saisira pas aussitôt la valeur et l'importance ?

Mais avait-il des chances sérieuses de le rencontrer ainsi et d'en apprécier exactement l'intérêt et la portée, lorsque vers 1628, date de sa vocation philosophique définitive [1], il s'entretenait avec le cardinal de Bérulle ou avec les religieux de sa congrégation des principes de la méthode et de la physique nouvelle, et du profit commun qu'il en attendait pour la science et pour la religion ?

Le grand maître de la doctrine chrétienne aux yeux du fondateur de l'Oratoire et de ses disciples, ce n'est pas Saint-Thomas, mais Saint-Augustin. L'esprit qui anime ses ouvrages, ce n'est pas celui de la scolastique, qu'il estime trop subtil et trop raisonneur, c'est l'esprit de « l'aigle des docteurs » [2], plus intuitif et plus spontané. Dès lors, quand Descartes commence à exposer à son directeur de conscience et aux autres ecclésiastiques ses amis les scrupules que comme chrétien il éprouve à philosopher, même dans les matières de physique, en s'engageant en dehors des sentiers tracés par l'Ecole, quels encouragements et quelles suggestions peut-il recevoir d'eux qui n'aient pas le sens d'une invitation à rattacher sa doctrine scientifique, par l'élaboration d'une métaphysique nouvelle, à la tradition authentiquement chrétienne du plus grand des Pères de l'Eglise ? — Cette certitude du savoir humain, que le cardinal de Bérulle demande sans doute au philosophe de subordonner à la vérité religieuse, mais que celui-ci doit encore maintenir contre les sceptiques par un argument à la fois invincible au doute et indépendant des preuves logiques de l'existence de Dieu, n'est-ce pas la certitude même du *Cogito* augustinien, l'ineffable, mais indéniable conscience que par le repliement sur soi l'âme humaine obtient en même temps d'elle-même et de son Créateur ? Comment donc supposer que De Bérulle, familier sans nul doute avec une conception

1. Suivant M. Espinas (*L'idée initiale*, p. 270, note 1), « toutes les grandes conceptions de Descartes naissent à ce moment ». La conception du *Cogito* est sans doute du nombre.

2. Sur ce point, voir E. Gilson, *La liberté chez Descartes*, p. 164-166.

qui, suivant le mot d'Arnauld, est « la base et le soutien » de la philosophie de Saint-Augustin, n'ait pas compris le secours que son disciple pouvait en retirer pour des desseins d'apologétique et de conciliation de la science et de la foi dont il était, « après Dieu », on ne ne saurait trop le répéter, l'inspirateur et l'auteur ?

On objectera peut-être que malgré l'autorité que lui conféraient son savoir théologique, son talent, et l'éminence de sa fonction spirituelle, le cardinal n'a jamais été mis au courant par Descartes de ses pensées scientifiques et philosophiques d'une manière assez précise pour être en mesure de l'orienter vers une solution déterminée des difficultés qu'il rencontrait dans l'élaboration de sa doctrine. — Sans reprocher à l'objection son invraisemblance psychologique, et sans insister sur le fait qu'elle n'exclut pas l'hypothèse d'une lecture de Saint-Augustin, entreprise par Descartes sur le conseil de Bérulle ou de ses autres amis de l'Oratoire, nous répondrons que sur une théorie au moins du système en formation le cardinal et sans doute aussi les pères possédaient en 1628 des indications suffisamment précises. Nous faisons allusion à la réduction de la matière à l'étendue et à la doctrine du mécanisme. Les *Regulae ad directionem ingenii* dont la rédaction, de l'avis de tous les historiens, ne peut être postérieure à cette date [1], contiennent, dans la règle XIV, un passage où le philosophe affirme que dans notre imagination les deux idées du corps et de l'étendue constituent non pas deux notions distinctes, mais une seule et même idée, et que sur le plan du réel il n'y a aucune différence entre l'affirmation : *Corpus habet extensionem*, et les propositions : *Corpus est extensum*, *Extensum est extensum* [2]. Or cette même année 1628 est marquée par les entretiens bien connus dans lesquels Descartes fait entrevoir

1. Sur ce point voir Millet, *Histoire de Descartes avant 1637*, p. 158 sqq.; — Hamelin, *Descartes*, p. 45 sq. ; — Ch. Adam, note des pages 486-488 du tome X des *Œuvres de Descartes ;* — Espinas, *L'idée initiale*, p. 254.

2. *Regulae ad directionem ingenii*, R. XIV, *Ad. et T.*, X, 444 : Jam pergamus ad haec verba : corpus habet extensionem, ubi extensionem aliud quidem significare intelligimus quam corpus ; non tamen duas distinctas ideas in phantasia nostra formamus, unam corporis, aliam extensionis, sed unicam tantum corporis extensi ; nec aliud est, a parte

à De Bérulle et à d'autres interlocuteurs les bienfaits que toutes les sciences et notamment la médecine et la mécanique retireraient de sa méthode, et comme dans l'esprit du philosophe la réforme des sciences était liée à un programme général de physique mécaniste, et supposait l'affirmation fondamentale de la réduction de la matière à l'étendue, l'explication de cette conception constituait certainement la partie capitale de son exposé, celle sur laquelle il lui importait de retenir le plus longtemps l'attention de ses auditeurs, celle aussi qui par sa surprenante nouveauté, par sa hardiesse, était de nature à les frapper davantage et à se graver le plus profondément dans leur esprit. A la suite de ces entretiens, c'était donc l'idée la plus originale et la plus subversive de la nouvelle philosophie scientifique qui s'offrait à l'examen du théologien mystique de l'Oratoire, avec les négations audacieuses qu'elle impliquait des causes finales, des formes substantielles, et de tous les principes de la physique thomiste ; et le problème qui venait ainsi d'être posé par Descartes devant la conscience religieuse de son directeur, c'était en même temps le plus grave de tous les problèmes de certitude qui à cette date de son existence exigeaient de son esprit, jusqu'alors absorbé dans les recherches scientifiques, un effort prolongé et approfondi de spéculation métaphysique. Ce problème, où se trouvaient engagés les intérêts de la morale et de la foi, en même temps que ceux du dogme, le théologien ne pouvait-il aider le philosophe à le résoudre ?

A la vérité, nulle théorie n'était plus propre que le mécanisme cartésien à étayer sur des fondements solides la doctrine chrétienne de la distinction de l'âme et du corps. En excluant avec décision de la physique les formes substantielles, les énergies et les qualités occultes, et en ne reconnaissant à la matière, en vertu de la loi d'inertie, aucune spontanéité propre, aucune force qui ne lui vienne d'un mouvement de ses particules, déterminé par une cause externe, la doctrine faisait

rei, quam si dicerem : corpus est extensum, vel potius : extensum est extensum. — Descartes est déjà en possession de son idée de la distinction de l'âme et du corps (voir la Reg. XII, *Ad. et T.*, X, 415, et comparer : Hamelin, *Descartes*, p. 96).

disparaître ces pouvoirs ambigus, mi-matériels, mi-spirituels, que la scolastique se plaisait à imaginer derrière les phénomènes, et elle renforçait la notion de la spiritualité absolue de l'âme en accentuant l'opposition de sa nature à celle de la substance matérielle. Ainsi elle écartait le péril, menaçant pour ce dogme, d'une philosophie plus logique sur ce point et plus radicale que celle de l'Ecole : le panthéisme des philosophes italiens de la Renaissance qui, en animant toutes les forces naturelles, en logeant partout non seulement des vertus magiques, mais des inclinations instinctives et des activités conscientes, concevait l'univers à l'image du corps vivant, comme une conspiration harmonieuse d'âmes individuelles, réglées dans leurs rapports par la pensée organisatrice de l'âme du monde, et risquait par suite d'abolir, ou pour le moins d'obscurcir dans les esprits la distinction de l'être spirituel et de la nature corporelle. Que le danger fût sérieux pour le spiritualisme chrétien à une époque où, par suite d'une insuffisante détermination des caractères irréductibles respectivement propres au sujet pensant et à l'objet matériel, le monisme était aussi incapable qu'au temps des physiciens d'Ionié ou des stoïciens de revêtir une forme idéaliste, c'est ce que prouve jusqu'à l'évidence l'unanimité avec laquelle les contemporains de Descartes, catholiques dévots ou tièdes, athées ou sceptiques, s'accordent à interpréter en un sens matérialiste les doctrines non pas même de Pomponace et de Télésio, mais souvent de Bruno et de Campanella.

Quelle que fût donc la gravité du conflit dans lequel Descartes s'engageait en opposant sa physique à l'enseignement officiel de l'Ecole, les scrupules éprouvés par lui de ce fait devaient, aux yeux même des théologiens de l'Oratoire, être largement balancés par la conscience de l'efficacité supérieure de l'arme avec laquelle il allait combattre, à l'exemple de ses amis Silhon et Mersenne, les rapides et incessants progrès de l'athéisme, du matérialisme [1] et de l'incrédulité. Pour-

1. Arnauld l'avait bien compris. Parlant du caractère inétendu de l'âme, il écrit : « ...Cela seul étant prouvé, comme il l'est dans les *Méditations* de Descartes, il n'y a point de libertin qui ait l'esprit juste qui puisse demeurer persuadé que nos âmes meurent avec nos corps ». (Texte cité par M. Strowski, *Pascal*, t. III, p. 271).

tant, deux conditions impérieuses s'imposaient à lui s'il voulait, au début de son entreprise, non pas seulement mériter pour celle-ci l'approbation et le patronage de De Bérulle, mais obtenir pour sa propre conscience philosophique la satisfaction qu'à cause de la profondeur de ses croyances, et en raison de la tournure particulière de son esprit, il ne pouvait trouver que dans une systématisation complète et harmonieuse de ses idées de chrétien et de ses conceptions de savant. La première était de réussir à projeter sur la notion d'âme spirituelle une clarté égale à celle que la réduction de la matière à l'étendue introduisait dans le concept de corps ; la seconde était de rattacher à la plus authentique tradition chrétienne les prinicpes de sa physique, présentée comme une conséquence toute naturelle du dogme de la spiritualité de l'âme. Et c'est justement la route à suivre pour atteindre ce double but que les lumières théologiques de l'Oratoire étaient capables d'éclairer.

Il n'est pas possible en effet que le cardinal De Bérulle n'ait pas été frappé, comme le fut plus tard Arnauld, autre disciple enflammé du grand père de l'Eglise, de la ressemblance que présentait la conception cartésienne de la nature corporelle avec celle de Saint-Augustin qui, sans identifier absolument la matière à l'étendue en longueur, largeur et profondeur, choisit néanmoins toujours cette propriété pour la distinguer de la nature pensante, indivisible à la rigueur et dépourvue de dimensions, et en fait pour ainsi parler l'attribut principal et substantiel des corps [2]. Dès lors, l'autorité de ce docteur ayant pour lui plus de poids que celle de l'Ecole, il est naturel de penser qu'à Descartes indécis et cherchant sa voie, c'est une lecture des œuvres de Saint-Augustin qu'il a conseillée [2]. Peut-être même lui a-t-il sommairement exposé,

1. Notamment dans les textes suivants : *De Genesi ad litteram*, lib. VII, cap. XXI ; — *De Trinitate*, lib. X, cap. VII ; — *Epistola CLXVI Hieronymo* (415), cap. II ; — *De Quantitate Animae liber unus*, cap. III : Non enim ullo modo aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima ; corporea ista sunt ut mihi videtur, et de consuetudine corporum sic animam quaerimus.

2. Justement deux passages au moins des *Regulae ad directionem ingenii*, écrites à cette date, semblent se ressentir de l'influence des lectures de St-Augustin. Dans l'un, qui paraît être une sorte de prépa-

de vive voix, l'originale manière dont le saint, dans le *De Trinitate*, avait démontré la spiritualité de l'âme par la connaissance qu'elle possède d'elle-même. N'était-ce pas là en effet la preuve idéale, celle qui répondait à tous les desiderata du philosophe ? Partant du doute sur la nature de l'âme, elle n'avançait ensuite au sujet de ses propriétés rien de ce qui avait été exclu par le doute initial, n'en affirmait rien qui ne fût impliqué dans le fait même de ce doute, et défiait ainsi tous les arguments des sceptiques. Construite sur la base de la seule connaissance que l'âme a d'elle-même, elle se développait sans jamais faire appel aux notions obscures de force vitale, de pouvoir moteur, de forme et d'acte du corps organisé, ni à des images quelconques empruntées à la vie sensible et corporelle ; — et par là, définissant l'esprit en fin de compte par les seuls modes de la pensée, elle préparait, contre les doctrines dangereusement confuses de la scolastique et de la Renaissance, l'affirmation corrélative, dans le monde

ration au *Cogito*, Descartes cite comme exemple de connexion nécessaire de « natures simples » l'exemple de Socrate doutant de tout, mais par là même comprenant qu'il doute et qu'ainsi quelque chose peut être vrai ou faux. « Si Socrates dixit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur : ergo hoc saltem intelligit quod dubitat : item ergo cognoscit aliquid posse esse verum, vel falsum, etc. ; ista enim naturae dubitationis necessario annexa sunt ». (*Regulae, Ad. et T.*, X, 421). — C'est la pensée exprimée par St-Augustin dans le *De vera Religione*, cap. 39 : « Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet ; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare qui potuit undecunque dubitare ». — Le second passage auquel nous faisons allusion suit de très près le premier dans les *Regulae ad directionem ingenii* (*Ad. et T.*, t. X, p. 423). Descartes y reproduit une idée du *Contra Academicos* (lib. III, cap. XI), en affirmant qu'aucune expérience ne saurait nous décevoir si nous nous bornons à enregistrer ce qui est immédiatement perçu : l'erreur n'apparaît qu'au moment où nous nous prononçons sur la nature des choses elles-mêmes en assemblant dans un jugement des données sensibles diverses (*dum res quas credimus a nobis ipsis aliquo modo componuntur*). Nous avons noté plus haut, dans une note de notre *Introduction* que Huet reprochait déjà à Descartes d'avoir emprunté au *Contra Academicos* de St-Augustin sa réfutation des sceptiques, et son idée de l'évidence des connaissances immédiates, prises en tant que pensées et, comme nous dirions aujourd'hui, en tant que phénomènes internes et psychologiques.

matériel, du pur mécanisme géométrique. — Sur tous les points, satisfaction était offerte par la pensée de Saint-Augustin aux besoins spéculatifs et religieux du philosophe. Est-il vraisemblable dans ces conditions que De Bérulle, qui connaissait ce précieux, cet unique guide spirituel, ait négligé de lui confier Descartes, et laissé celui-ci s'engager, avec les seules ressources de ses lumières profanes, dans les hasards d'une lutte dont l'enjeu était le salut de la foi, alors surtout qu'il venait lui-même, avec son autorité de directeur de conscience, de lui indiquer impérieusement sa vocation philosophique ?

CHAPITRE IV

L'origine, la transmission et l'élaboration historique du « Cogito », identifié à la connaissance de l'âme par elle-même

I. — La conception de Plotin

L'analyse des mobiles divers qui ont décidé Descartes vers 1628 à travailler à l'élaboration d'une nouvelle métaphysique, la détermination précise du problème de l'accord entre la science et les dogmes de la religion naturelle qui préoccupait alors son esprit, enfin la connaissance de l'influence exercée sur lui à la même date par le cardinal De Bérulle et par la théologie de l'Oratoire, nous ont permis non seulement d'établir que la pensée exprimée dans le *Cogito* augustinien répondait pleinement aux besoins théoriques et pratiques de son entreprise, mais encore de conjecturer avec quelque vraisemblance qu'elle dut lui être transmise soit par la conversation, soit par la lecture des œuvres du saint, et notamment du *De Trinitate*. Mais la probabilité de notre hypothèse s'accroîtrait singulièrement si nous réussissions à démontrer que, considéré du point de vue étroit de l'apologétique et adapté particulièrement à la démonstration de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, l'argument, depuis Saint-Augustin, n'avait jamais été totalement oublié, et que la fréquence de son utilisation, dans les traités destinés à réfuter les libertins, n'est jamais plus grande que vers les années 1637-1641, dates de publication du *Discours de la Méthode* et des *Meditationes de Prima Philosophia*. Seulement la diversité des formes qu'il revêt suivant les auteurs masquerait leur réelle parenté, si nous ne pre-

nions préalablement soin de les identifier, en remontant à leur source première et commune.

Or, cette source, M. Picavet l'a montré, c'est, avant Saint-Augustin, Plotin, un des « vrais maîtres des philosophes médiévaux ». Par quelle suite de remaniements, de transformations et d'élaborations successives, une idée émanée de Plotin est-elle devenue, chez des apologistes contemporains de Descartes et chez Descartes lui-même, un argument invoqué tantôt en faveur de l'existence de Dieu, tantôt en faveur de la spiritualité de l'âme ? Telle est la question que nous devons maintenant étudier ; mais ensuite, comme le but et la portée de la philosophie cartésienne de la certitude interdisent de l'enfermer dans les cadres étroits de l'apologétique, nous devrons rechercher si la notion néo-platonicienne d'où procède le *Cogito* cartésien a pu, considérée dans ses rapports avec la théorie de la connaissance, parvenir à Descartes par l'intermédiaire d'autres philosophes et d'autres théologiens que Saint-Augustin, et dans la forme que ceux-ci lui avaient donnée.

Les intéressants travaux de M. Picavet, qui, un des premiers parmi les historiens de la philosophie, s'est attaché à déceler dans la pensée de Descartes des traces de l'enseignement scolastique [1], permettent de suivre à travers tout le moyen-âge, et jusque dans les temps modernes, l'influence persistante exercée par le néo-platonisme sur la spéculation religieuse et philosophique [2]. — Suivant cet auteur le *Cogito* cartésien, surtout si on l'envisage comme un premier échelon à gravir pour parvenir à la connaissance de Dieu, procéderait, par Saint-Augustin, de l'idée plotinienne de conversion de l'âme vers la divinité : en se détournant des choses sensibles et en se repliant sur elle-même, l'âme remonte à la source de son être, d'abord

1. Voir notamment : *Essais sur l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, par F. Picavet, Paris, Félix Alcan, 1913, in-4°. — Le chapitre XVII (p. 328-345) a pour titre : *Descartes et les philosophies médiévales.* — Abréviation employée : Picavet, *Essais*.

2. Voir, outre l'ouvrage déjà cité, l'*Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, par François Picavet, Paris, Félix Alcan, 1905. — Consulter surtout le chapitre V, p. 95-124 : *Les vrais maîtres des philosophes médiévaux.* — Abréviation employée : Picavet, *Esquisse*.

jusqu'à l'Intelligence, qui est la seconde hypostase, puis, au delà du monde des essences et des intelligences, jusqu'à l'Un, principe suprême et ineffable de toutes choses. « Car Plotin et son école ont singulièrement transformé le *Connais-toi toi-même* de Socrate. Chez le maître de Platon, la formule a surtout un sens moral comme l'a montré M. Boutroux. Pour Platon, elle a une signification métaphysique, pour les Plotiniens elle a une portée théologique. L'intuition qui nous fait connaître l'âme dans sa nature véritable et la plus intime nous permet de saisir Dieu par l'extase, dans la mesure où cela nous est possible ». La notion de liaison des deux connaissances : connaissance de l'âme par elle-même et connaissance de Dieu par l'âme, telle qu'elle est exposée dans la *Troisième Méditation*, ne serait donc autre chose qu'une transposition chrétienne, dûe surtout à Saint-Augustin, de la conception néo-platonicienne [1]. « J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même... Et de vrai, on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; mais, de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même » [2]

Bouillet, dans son édition de Plotin, avait déjà signalé le rapprochement, et nous nous en voudrions de ne pas citer la traduction qu'il donne d'un texte fort important des *Ennéades* : « Quand nous pensons et que nous nous pensons nous-mêmes, nous voyons une nature pensante ; sinon, en croyant penser, nous serions dupes d'une illusion. Par conséquent, si nous pensons et si nous nous pensons nous-mêmes, en nous pensant nous-mêmes, nous pensons une nature intellectuelle. Cette pensée présuppose une pensée antérieure qui n'implique pas de mouvement. Or comme ce sont l'essence et la vie qui sont les objets de la pensée, il doit y avoir avant cette essence

1. Picavet, *Essais*, ch. XVII, p. 340-341.

2. *Ad. et T.*, IX, I, 41-42. — Textes cités par M. Picavet, *Essais*, p. 340-341.

une autre essence, et avant cette vie une autre vie. Voilà ce que savent tous ceux qui sont des intelligences en acte. Si les Intelligences sont des actes qui consistent à se penser soi-même, nous sommes nous-mêmes l'intelligible par le fonds véritable de notre être, *et la pensée que nous avons de nous-mêmes nous en donne l'image* »[1]. Joignons à ce texte, à l'exemple du traducteur, l'adaptation latine de Marsile Ficin : « *Quando homo per rationem quodam modo seipsum intelligit, si modo perfecte intelligit, agnoscit interea se intelligentem esse, ergo et intellectualem quâ sic intelligat se habere naturam. Haec ipsa intellectualitas est intelligentia quaedam, non tam in motu posita manifesto quam in statu nobis occulto* »[2]. Quel est ici le rôle attribué à la connaissance que nous avons de nous-mêmes ?

Plotin semble invoquer le fait de cette connaissance comme une preuve de l'existence, au-dessus de notre âme, d'un réalité supérieure : l'Intelligence. Et précisément M. Picavet remarque qu'il identifie l'Intelligence et l'Etre dans toute son œuvre, mais « spécialement dans tous les livres où il traite de la seconde hypostase »[3]. En nous pensant nous-mêmes, nous prenons pour objet de notre connaissance notre nature *pensante ;* il faut donc qu'il existe, par delà cette nature pensante identique à notre âme, une nature *pensée*, une réalité intelligible : sinon notre connaissance serait sans objet, puisque la connaissance de l'âme par elle-même n'impliquerait alors qu'un terme au lieu de deux : l'activité de la pensée. Mais d'autre part, comme la pensée, en prenant conscience de soi, connaît l'essence et la vie, il faut que cette nature intelligible soit aussi essence et vie, une essence et une vie existant par delà l'essence et la vie de l'âme. Elle est donc l'Intelligence. Enfin, pour pouvoir conférer à l'âme la pensée et l'intelligence, cette Intelligence doit se confondre avec son propre objet, sa connaissance donc ne doit pas être un mouvement de la pensée vers l'objet pensé, elle doit être une connaissance

1. *Troisième Ennéade*, Livre neuvième, p. 244 et 245 du tome II de la traduction Bouillet.

2. *Ibidem*.

3. Picavet, *Essais*, p. 340.

en acte. La pensée en mouvement suppose la pensée en acte. L'Ame suppose l'Intelligence. — Et voilà pourquoi nous ne saurions comprendre pleinement cette forme de la connaissance : habitués à une pensée qui est toujours un mouvement du sujet vers l'objet et de l'objet vers le sujet, la nature de la pensée suprême qui est une *Pensée de la Pensée* nous échappe, alors qu'elle constitue pourtant le fonds véritable de notre être. Au moins la connaissance que nous avons de nous-mêmes nous en offre-t-elle une faible image.

Ce caractère secret, occulte, de la connaissance de l'Intelligence par elle-même, se conservera dans la tradition philosophique, et nous le retrouverons chez Pic de la Mirandole (*intelligere abditum*) [1] et chez Campanella (*abdita notitia*). Une fois disparue la complication introduite dans la doctrine par la seconde hypostase, échelon intermédiaire entre l'âme et l'Un, il sera attribué plus simplement à la conscience de soi, par laquelle l'âme s'élève jusqu'au principe de son être : Dieu, — et non plus maintenant l'Un, — dans lequel elle existe, vit et se meut (*In eo vivimus, movemur et sumus*). — Mais, chez Plotin, le mystère dans lequel s'accomplit cet acte de connaissance est plus profond encore quand au-delà de l'Intelligence et par elle, l'âme parvient à se confondre avec la source de toutes les essences et de toutes les intelligences : l'Un infini et ineffable. Au sein de l'Intelligence, pensée de la pensée, subsiste encore en effet la différence entre ce qui connaît et ce qui est connu, entre l'intelligence et l'intelligible ; la ressemblance, l'identité des deux termes, qui font la perfection de cette pensée, y constituent encore des formes, des catégories, des différences, des rapports. La connaissance de l'Un, s'il est permis d'appeler encore cette opération une connaissance ou même une opération, c'est au contraire l'intime et totale fusion de l'Ame et de l'Un : toute différence entre les deux termes y a disparu ; il n'y a plus d'objet ni de sujet ; parce qu'elle procède de l'Un, et qu'elle s'est tournée vers le principe d'où elle procédait, l'âme s'est confondue avec lui. Ainsi l'Un est en elle, ou plutôt il est elle-même, et elle est l'Un. C'est une vie, un contact mystérieux, une « présence » (on reconnaît ici le terme de Saint-Augustin), plutôt qu'une connaissance pro-

1. Nous établissons ce point dans ce chapitre même : voir plus loin, III.

prement dite[1]. — Et pourtant c'est la plus haute des connaissances, puisque l'intervalle y est comblé qui sépare habituellement la pensée de son objet, et qui cause l'imperfection des formes ordinaires du savoir.

Aussi, au sortir de cette connaissance extraordinaire qui est l'extase, l'âme est-elle impuissante à la décrire et à en décrire l'objet, et lorsqu'elle se retrouve en présence des pensées qui impliquent la séparation de ce qui comprend et de ce qui est compris, de la pensée et de l'être, elle croit qu'elle n'a pas vraiment saisi l'Un ; — et de même, au cœur de cet état exceptionnel, elle peut croire qu'elle ignore toutes choses, à cause de l'absence de cette condition de distinction qu'elle est habituée à trouver dans toute connaissance. « L'âme étant une, parce qu'elle ne fait qu'un avec l'objet vu, s'imagine que ce qu'elle cherchait lui a échappé, parce qu'elle n'est pas distincte de l'objet qu'elle pense... L'âme, affranchie de toutes les choses extérieures, tournée entièrement vers ce qu'il y a de plus intime en elle, ...ignorera toutes choses, d'abord par l'effet même de l'état dans lequel elle se trouvera ; ensuite, par l'absence de toute conception des formes, elle ne saura même pas qu'elle s'applique à la contemplation de l'Un, qu'elle lui est unie »[2]. Et pourtant, même lorsqu'elle reprend son assiette normale, l'Un est présent dans l'âme, plus intérieur à elle-même qu'elle-même[3], mais elle ne s'en aperçoit pas, absorbée comme elle l'est dans les opérations du corps, distraite par les passions, ravie à elle-même par les objets sensibles. Pour en prendre conscience, elle devra à nouveau se recueillir, se replier sur elle-même, et la connaissance qu'elle acquerra ainsi de soi sera le premier degré de son élévation jusqu'à Dieu[4].

1. Cette conception est exposée par Plotin dans le livre qu'il écrivit le neuvième et qui dans l'édition de Porphyre est le neuvième de la sixième *Ennéade* (*Ennéades*, VI, 9) : c'est le traité *Du Bien et de l'Un*, celui assurément dans lequel s'affirme et se révèle le mieux l'originalité de la philosophie de Plotin.

2. *Ennéades*, VI, 9, 8, et VI, 9, 9 (édition de Porphyre). — Les textes sont cités par M. Picavet, *Esquisse*, p. 122.

3. Bruno et Campanella reprennent l'idée ; sur ce point, voir notre livre : *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre IV ; — Quatrième Partie, chapitre II ; — et Cinquième Partie, chapitre V, 4.

4. *Ennéades*, *ibidem* et VI, 9, 10.

On sait la prodigieuse fortune de cette conception chez les mystiques chrétiens. M. Delacroix, dans ses belles études sur la psychologie du mysticisme, note comme un caractère principal de l'état d'oraison, à son degré le plus élevé, justement cette fusion qui semble s'y établir entre le sujet et l'objet de la contemplation. « Le mystique a de plus en plus l'impression d'être ce qu'il connaît, et de connaître ce qu'il est »[1]. Le christianisme du reste explique par les mêmes raisons psychologiques que Plotin l'impuissance de l'âme, dans les états ordinaires de la vie, à s'apercevoir de la présence de Dieu en elle. La déchéance originelle a entraîné son asservissemnt au corps, aux passions et aux objets des sens. — Sur ces ressemblances, qui établissent une filiation certaine entre le néo-platonisme et le mysticisme chrétien, on pourrait du reste multiplier les observations, mais ce que nous en avons dit suffit sans doute pour introduire les problèmes étroitement connexes qui constituent maintenant l'objet de nos recherches : par quelle évolution historique et par quelle transposition théorique cette conception de la connaissance de l'âme par elle-même, qui aboutit à l'extase mystique et intéresse surtout la vie religieuse, a-t-elle pu se transformer au XVII[e] siècle en un principe intellectuel de connaissance métaphysique, en une preuve rationnelle de l'âme et de Dieu, et s'intégrer ainsi à un système de philosophie rationaliste ? Et comment, sous cette forme, est-elle parvenue jusqu'à Descartes ?

II. — Aristote, Plotin et Saint-Augustin ; l'adaptation de la conception plotinienne a la solution du problème de la connaissance

L'hypothèse d'une influence directe de Plotin sur Descartes doit être écartée tout d'abord. Si la pensée néo-platonicienne, entendue en son sens le plus mystique, est parvenue jusqu'à lui, c'est grâce aux traces profondes qu'elle a laissées dans la

1. H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 370.

tradition chrétienne même scolastique, et surtout grâce à l'influence du cardinal De Bérulle et de l'Oratoire, dont elle inspire, à travers les écrits du Pseudo-Denys, toute la théologie négative. Mais De Bérulle ne professe pas à proprement parler une philosophie, et du reste, — il est inutile de le dire, — le *Cogito* cartésien diffère trop de l'extase plotinienne pour qu'on puisse parler ici d'une transposition rationaliste directe. Rappelons seulement, pour qu'on ne soit pas tenté de nier jusqu'à la moindre trace de mysticisme dans la métaphysique de Descartes, qu'en juin 1628, d'après le témoignage de Baillet, le philosophe se proposait de « composer quelque chose sur la divinité », et que « son travail ne put réussir faute d'avoir eu les sens assez rassis, outre qu'il n'était peut-être pas d'ailleurs assez purifié ni assez exercé pour pouvoir traiter un sujet si sublime avec solidité »[1]. Le terme « purifié » est curieux en effet : il fait penser aux exercices spirituels et aux pénitences préparatoires à l'extase, tant chez les chrétiens que chez les néo-platoniciens, initiés aux mystères d'Eleusis.

Si Descartes a donné à la connaissance de l'âme par elle même une signification rationaliste, c'est que cette conception alexandrine, puisée directement par Saint-Augustin dans les écrits de Plotin et de ses disciples, avait déjà subi en passant dans sa philosophie une élaboration présentant le même caractère, encore qu'à un degré sensiblement moindre. Saint-Augustin en effet agite le problème du doute, nettement posé devant sa conscience philosophique par la nécessité d'échapper aux arguments des Nouveaux Académiciens, — et l'introduction de cet élément original, absent de la conception néo-platonicienne dans laquelle le fait de la conscience de soi n'est jamais utilisé pour une réfutation des sceptiques, devient vite la cause d'une transformation radicale de l'idée : celle-ci, par un de ses aspect au moins, sort de la mystique, et entre comme une pièce essentielle dans la théorie de la connaissance. Mais avons-nous affaire à la même notion ? Et comment, malgré la forme qu'elle revêtait dans la philosophie alexandrine, pouvait-elle donner prise à cette nouvelle interprétation ?

1. Baillet, *Vie de M. Descartes*, I, 170-171. Cf. Espinas, *L'idée initiale*, p. 278.

Le dogmatisme réaliste de la pensée antique s'exprime dans la théorie de la connaissance par un principe commun à toutes les écoles, tant empiristes que rationalistes : c'est que pour connaître l'intelligence doit recevoir quelque chose de l'objet qui pénètre en elle, dont elle prenne possession, et qui la modifie, tout en restant identique à soi. Mais d'autre part, l'opération ne saurait altérer la nature du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu au point de les transformer l'un dans l'autre, de détruire leurs propriétés respectives, d'abolir ainsi l'acte même de la connaissance en supprimant la dualité de termes inséparable de la fonction. C'est à concilier ces deux conditions que travaille toute la philosophie antique de la connaissance : l'objet doit être connu par le sujet, et pour cela pénétrer en lui et le modifier, mais le sujet doit rester le sujet et l'objet doit rester l'objet.

Le principe dont elle attendait une solution, c'était par exemple la fameuse formule suivant laquelle le semblable est connu par le semblable, et d'où résultait notamment, pour les organes des sens, la nécessité, reconnue par les physiciens, d'être formés de tous les éléments naturels des corps de manière à pouvoir les appréhender tous dans la sensation : la terre est connue par la terre, l'eau par l'eau, le feu par le feu, etc. [1]. La forme la plus naïve de la conciliation entre les deux exigences contradictoires de la théorie était la doctrine épicurienne de la perception fondée sur l'hypothèse des petites images qui, se détachant des objets, vont frapper l'organe et pénètrent ainsi jusqu'à l'âme. La plus savante, la plus raffinée pour ainsi dire, était celle d'Aristote définissant la sensation l'acte commun du sentant et du sensible, et la connaissance intellectuelle l'acte commun de l'intelligence et de l'intelligible [2].

Mais de ces solutions, précisément parce que toutes elles se

1. Aristote, *De Anima*, lib. I, cap. II. Aristote cite un vers où Empédocle affirmait que l'âme, pour connaître tous les éléments, doit les comprendre tous dans sa constitution physique originelle. Le principe suivant lequel le semblable est connu par le semblable est réfuté par Aristote dans le chapitre V du même livre.

2. Cf. O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Félix Alcan, 1907 ; — p. 335 sqq. —

maintenaient sur le terrain du réalisme, aucune ne réussissaient à expliquer comment le sujet pensant pouvait prendre une entière possession de l'objet, et le scepticisme avait beau jeu à montrer l'intervalle infini qui les séparait l'un de l'autre. Force était donc bien d'imaginer une forme plus élevée de la connaissance, étrangère à la pensée humaine à la considérer dans sa perfection, mais d'où procédât néanmoins pour celle-ci tout le pouvoir de connaître, et qui ne fût plus soumise à la rigoureuse condition d'une absolue dualité entre l'intelligible et l'intelligence, entre l'objet et le sujet. C'est dans la philosophie d'Aristote que cette solution apparaît. Elle y est étroitement liée à la métaphysique de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme.

La connaissance, se constituant par une modification du sujet, est un mouvement par lequel s'actualise le pouvoir de connaître ; comme tout mouvement, il s'explique par l'attrait d'une fin qui est pour la connaissance intellectuelle la possession de l'intelligible par l'intelligence. Or la fin suprême de la nature, qui lui communique le mouvement du dehors, c'est l'acte pur, le moteur immobile, bref Dieu lui-même, tel que le conçoit Aristote. Si nous connaissons les choses par une opération de notre intelligence, c'est donc en définitive parce que le terme de cette opération, la fusion de l'intelligible et de l'intelligence, est réalisée en acte au-delà de la nature, dans cet être auquel est pour ainsi dire suspendue et vers lequel tend toute l'activité des êtres naturels : le moteur immobile, la forme sans matière, l'acte pur, est en même temps la Pensée de la Pensée. — On sait les difficultés dans lesquelles se débat Aristote pour expliquer ensuite comment la connaissance humaine résulte des rapports de notre pensée avec cette intelligence suprême. L'obscure distinction entre l'intellect passif et l'intellect actif [1], plus embrouillée qu'éclaircie par l'innombrable légion des commentateurs grecs, puis arabes, puis scolastiques, était destinée à provoquer pendant plusieurs siècles du moyen-âge d'interminables disputes, ravivées à l'époque de la Renaissance, et dont la gravité et l'âpreté, notamment au sein de l'école de Padoue, entre averroïstes et alexandristes,

1. Aristote, *De Anima*, lib. III, cap. V.

tenaient plus du reste aux conséquences religieuses de la doctrine qu'à son intérêt proprement spéculatif[1].

Revenons maintenant à Plotin, et envisageons de ce nouveau point de vue sa conception de la connaissance de l'âme par elle-même. Dans la philosophie néo-platonicienne, dont le syncrétisme conserve toutes les notions essentielles élaborées par les systèmes antérieurs, de même que la troisième hypostase, l'Ame, correspond au Dieu des stoïciens, de même l'Intelligence représente le Dieu d'Aristote. Mais ce Dieu, dont la pensée en se repliant sur soi se pense elle-même, par une sorte de mouvement immobile, et de rotation sur place analogue au mouvement circulaire du Ciel, n'est plus considéré par Plotin comme le principe suprême, parce que dans cette activité subsistent encore la multiplicité et le mouvement. Pour atteindre l'unité et la stabilité absolue, il faut s'élever au-dessus de la seconde hypostase, jusqu'à l'Un, où disparaissent ces déterminations encore inhérentes aux essences. Dès lors la connaissance absolue et parfaite n'est donnée à l'homme que par l'extase, acte ineffable d'union dont ne peuvent rendre compte même les catégories de ressemblance et d'identité qui pour l'Intellect mesurent la distance entre la pensée et l'objet[2]. La contemplation de l'âme par elle-même, premier approfondissement de la connaissance, par lequel débute la conversion vers l'Un, c'est un mouvement qui, prolongé dans la même direction, aboutit à l'abolue fusion du sujet et de l'objet.

Que devient cette pensée dans Saint-Augustin ? — La connaissance que celui-ci oppose aux sceptiques comme présentant, contrairement aux perceptions des sens et aux représentations de l'imagination, les caractères de l'absolue certitude, c'est la connaissance que l'âme possède d'elle-même. Point n'est besoin de remonter jusqu'à l'extase, puisque déjà dans cette opération de la pensée nulle espèce sensible, nulle fiction

1. Voir : Ernest Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, Paris, Calmann Lévy (la première édition est de 1852) ; — Léopold Mabilleau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie* (*Cesare Cremonini*), Paris, Hachette, 1881 (voir pages 276 à 291) ; — Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1868, Successori Le Monnier, pages 102 sqq.

2. Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 8.

de l'imagination ne vient s'intercaler entre la pensée qui connaît et l'être qui est connu, en sorte que le corps et la matière n'y jouent aucun rôle. Or c'est précisément l'absence de ces termes intermédiaires qui confère à la conscience de soi le privilège de l'absolue certitude. Cette connaissance reste vraie, même si on a préalablement admis sur tout le reste le doute absolu des sceptiques, parce qu'elle est caractérisée par la présence immédiate de l'objet au sujet [1]. En recherchant quelle est l'affirmation qui échappe à ce doute, Saint-Augustin a donc résolu pour son propre compte le problème de la connaissance tel qu'il était posé par la pensée antique. Nous pouvons connaître puisque dans une opération privilégiée de notre pensée ce n'est plus une forme sensible, ni même une forme intelligible, semblable à l'objet senti ou compris, et encore moins une petite image de cet objet, qui nous informe de sa présence et de ses propriétés : c'est l'objet lui-même qui, se confondant avec la pensée, n'est plus astreint à la condition de déposer pour ainsi dire en elle quelque équivalent de lui-même.

On pressent déjà les importantes conséquences que cette conception, approfondie par Descartes, entraînera dans la théorie de la connaissance des objets extérieurs : nous verrons bientôt qu'elles convergent toutes vers un résultat remarquable : la préparation d'une solution idéaliste à substituer à la solution réaliste que la pensée antique avait donnée du problème du savoir. Pour l'instant, notre exposé visait seulement à montrer que malgré son caractère mystique, et grâce à de nombreux liens de connexité avec la théorie de la connaissance, la conception plotinienne de la conscience de soi était apte à se transformer peu à peu en une solution du problème de la certitude, et à devenir alors le point de départ d'une métaphysique rationaliste. Ce point établi, et le *Cogito* de Descartes étant ainsi nettement rattaché à sa source primitive, nous devons prouver que l'idée n'a jamais été tout à fait oubliée, et qu'entre Saint-Augustin et Descartes, et notamment dans des ouvrages d'apologétique antérieurs de très peu au

1. Saint-Augustin, *De Trinitate*, lib. X, cap. 10 ; — *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. 26 ; — voir plus haut : Première Partie, chapitre premier de notre livre, II et III, notre commentaire de ces textes.

Discours de la Méthode ou contemporains de ce livre, on la retrouve sous diverses formes, utilisée surtout comme une preuve de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. La nécessité, pour comprendre ce rôle, de remonter, comme nous l'avons fait, jusqu'à Aristote et sa théorie de la connaissance, apparaîtra alors avec plus de netteté.

III. — De Saint-Augustin a Descartes. — Le « *Cogito* », preuve de la spiritualité de l'ame dans l'apologétique du début du XVIIe siècle

En attribuant à l'âme humaine, et non plus à la *Pensée de la Pensée* une connaissance qui, en pleine et immédiate possession de son objet, n'exige ni la contemplation d'un exemplaire intelligible de celui-ci, ni la réception d'aucune espèce sensible, Saint-Augustin, aux yeux des philosophes chrétiens postérieurs pourtant asservis par la scolastique aux formules et surtout aux catégories d'Aristote, semble autoriser l'opinion suivant laquelle, dès cette vie, l'homme posséderait une pensée en acte, indépendante de tout mouvement et de toute action externe de l'objet, étrangère par conséquent à l'activité des sens, et soustraite à toutes les influences organiques. L'âme humaine, bien que la scolastique la définisse officiellement après Aristote la forme et l'acte du corps naturel organisé, se trouve ainsi dotée du privilège qui appartenait dans le système du Stagirite au seul Intellect divin, à la « Pensée de la Pensée » : elle est une forme sans matière ; par une de ses fonctions au moins elle est affranchie de tout lien avec le corps ; son immatérialité absolue peut se déduire de la seule conscience qu'elle a de soi. Que sera-ce, si toutes les opérations de la connaissance sont rapportées à cette conscience comme à leur source ? — Sans user du vocabulaire d'Aristote, Saint-Augustin, dans le livre X du *De Trinitate*, avait déjà appuyé sur cet argument sa doctrine de la spiritualité de l'âme. Forts de cette autorité, les apologistes contemporains de Descartes reprennent l'idée en lui faisant subir quelques retouches au moins dans la forme. Mais entre le IVe et le XVIIe siècle celle-ci avait déjà été utilisée plusieurs fois par divers philosophes.

Nous ne pouvons passer sous silence les textes, — certainement inconnus de Descartes, — que B. Hauréau, le bon historien de la scolastique, avait découverts dans Scot Erigène, et dans Heiric d'Auxerre, philosophe français de neuvième siècle, et que cite aussi M. Picavet dans ses *Essais*. Voici ce qu'écrivait Heiric d'Auxerre en marge d'un poème sur la vie de Saint-Germain : « *In omni natura rationali, intellectuali, tria haec* οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια *inseparabiliter, semperque manentia considerantur. Horum exemplum. Nulla natura sive rationalis sive intellectualis est quae ignorat se esse, quamvis nesciat quid sit. Dum ergo dico : intelligo me esse, nonne hoc verbo quod est intelligo tria significo a se inseparabilia ? Nam et me esse, et posse, et intelligere me esse demonstro. Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si virtute intelligentiae carerem ; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit* ». Et voici le texte de Scot Erigène, à peu près copié par le moine d'Auxerre : « *Haec enim tria in omni creatura sive corporea, sive incorporea, ut ipse*[1] *certissimis argumentationibus docet, incorruptibilia sunt, et inseparabilia,* οὐσία, *ut saepe diximus,* δύναμις, ἐνέργεια, *hoc est essentia, virtus, operatio naturalis. — Discipulus. — Horum trium exemplum posco. — Magister. — Dum ergo dico : intelligo me esse, nonne in hoc uno verbo quod est intelligo tria significo a se inseparabilia ? Nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Nonne vides verbo uno meam* οὐσίαν, *meamque virtutem et actionem significari ? Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem, si virtute intelligentiae carerem ; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit* »[2]. Bien qu'il y soit question moins de la spiritualité de l'âme que de la preuve de l'existence par la pensée, ces passages sont intéressants parce qu'ils nous révèlent l'intérêt que l'argument de Saint-Augustin avait toujours éveillé au moyen-âge dans les esprits préoccupés de philosophie religieuse.

1. Ipse : Aristoteles.

2. Textes cités par B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, Paris, Pagnerre, t. I, ch. VI, p. 132 sqq. — Voir le commentaire de M. Picavet, *Essais*, ch. XVII, p. 334.

Beaucoup plus caractéristique est la thèse du premier Pic de la Mirandole, que nous remarquons parmi les 900 fameuses thèses proposées à Rome « *de omnibus rebus* » en 1487. Elle constitue en effet une affirmation très nette de la primauté de la connaissance de l'âme par elle-même sur les autres espèces de savoir qui toutes en dériveraient : c'est en se connaissant que l'âme connaît d'une certaine manière tous les autres êtres : « *Anima seipsam semper intelligit et se intelligendo quodam modo omnia etiam intelligit. Nihil intelligit actu et distincte anima nisi seipsam* »[1]. Singulièrement instructive aussi, nous le verrons, est la répugnance des scolastiques de l'époque à admettre une thèse qui consolidait d'une manière si heureuse la doctrine chrétienne relative à la souveraineté de l'esprit sur le corps ainsi qu'à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, mais qui était contraire à l'enseignement d'Aristote et de Saint-Thomas. La thèse fut en effet comprise parmi les treize conclusions que les rivaux de Pic de la Mirandole dénoncèrent au Saint-Office comme audacieuses ou suspectes d'hérésie. Le philosophe de l'Académie florentine qui, à l'exemple de Marsile Ficin, se proposait de faire servir à la défense du christianisme le prestige dont jouissait la pensée antique, et notamment le platonisme, même au prix d'un assouplissement du dogme, et de canaliser ainsi les progrès de l'humanisme païen, si dangereux pour la foi, protesta énergiquement dans son *Apologie*, en se référant au *De Trinitate* de Saint-Augustin. Sa défense indique qu'il concevait nettement l'existence d'un mode d'intellection indépendant des sens et de l'imagination, secret, direct et permanent : « *Anima nihil actu et distincte intelligit, nisi seipsam. Hanc declarando, dixi quod intelligebam de* intelligere abdito, *cujus meminerat Augustinus in libro de Trinitate... Secundo dico quod intelligo de illo intelligere abdito quod est sine phantasmate, vel adminiculo sensus aut phantasiae, et non adhuc de quocunque tali, sed intelligere abdito directo et permanenti* »[2]. Campanella a peut-être puisé

1. *Joannis Pici Mirandulae Comitis Opera quae extant omnia*, Basileae, Per Sebastianum Henricpetri, Anno Christi 1601, tome II, p. 62. — L'ouvrage, en deux tomes, contient les œuvres des deux Pic de la Mirandole.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 155, *Apologia*.

ici son idée de la « *notitia abdita* », cette connaissance cachée que toute âme a d'elle-même [1].

Les historiens de Descartes, et en particulier M. Espinas et M. Adam, ont tous été frappés de l'abondance de la littérature apologétique publiée en France pendant le règne de Louis XIII. Les progrès de l'incrédulité, la vogue du libertinage qui est devenu le bon ton mondain et jouit parmi les courtisans de la faveur attachée à la mode, la propagation parmi les esprits éclairés soit de l'idée de religion naturelle, puisée dans Bodin et dans Charron, soit des doctrines panthéistiques de Giordano Bruno, Vanini, Campanella, suscitent, non seulement de la part de l'Eglise, mais aussi de la part d'une société éprise d'ordre et de discipline religieuse et monarchique, une vigoureuse réaction qui gagne à la cause du catholicisme, tant parmi les laïques que dans le clergé, de nombreux défenseurs, intéressés ou bénévoles. En même temps les conditions historiques particulières de l'époque concourent à donner à ces tentatives un caractère qui les distingue profondément des disputes théologiques antérieures. L'impuissance de la philosophie officielle à défendre par les méthodes et les arguments de la scolastique, contre les disciples d'un Télésio, d'un Cardan, d'un Bruno, d'un Campanella, des dogmes vieillis dont elle lie maladroitement le sort à celui d'une physique périmée, et d'une théorie de la connaissance depuis longtemps dépassée, — l'inquiétante révélation, continuée depuis Pomponace, et enrichie par Cremonini, des impiétés d'un Aristote païen, que les libertins opposent triomphalement à l'Aristote chrétien du Docteur angélique, — la crainte éprouvée par bien des chrétiens sincères de l'élite intellectuelle de voir le monde savant, attristé ou révolté par la condamnation de Copernic et de Galilée, tourner le dos à l'Eglise et se détacher peu à peu du catholicisme, — enfin la largeur de vues d'un grand ministre, catholique, et

1. Campanella s'est inspiré aussi d'une idée d'Agostino Donio. Sur ce point voir notre livre : *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre premier, I. — L'ordre chronologique exigerait ici une étude de la conception du *Cogito* dans les œuvres de Campanella. Nous avons préféré, à cause de son importance, en faire un exposé distinct, auquel nous consacrons toute la seconde partie du présent livre.

allié des protestants de Suède et d'Allemagne, cardinal, et ennemi des extravagances et des subtilités théologiques, prenant en main les intérêts de la foi, mais les envisageant moins souvent du point de vue de l'orthodoxie dogmatique que du point de vue de l'ordre et du ralliement autour de la religion de l'Etat[1] ; — voilà autant de causes qui déterminent l'apparition d'une apologétique plus libre, plus mondaine, moins esclave de la lettre du dogme que soucieuse de le présenter, au prix de quelques remaniements, sous une forme accessible au sens commun, et d'en assurer le succès en le plaçant sous l'égide de la raison laïque.

En même temps que Descartes, qui renouvelle les bases sur lesquelles la philosophie officielle de l'Eglise avait cru depuis le moyen-âge fonder pour toujours l'accord de la théologie et du savoir profane, apparaissent ainsi plusieurs écrivains, visant au même but, mais par des moyens différents. Les uns, plus dévoués aux vues politiques de Richelieu, et indépendants de toute école métaphysique, soupçonnés même d'incliner, sinon au libertinage, du moins à la conception d'une religion naturelle, estimée suffisante pour le salut de l'individu, et pour le bien de l'Etat, défendent le christianisme, comme Silhon, par des arguments rationnels, empruntés de toutes mains, et choi-

1. Cf. Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, t. III, p. 282 : « Richelieu aimait à s'entourer de gens intelligents et sans préjugés, honnêtes d'ailleurs, dévoués, actifs : c'étaient ses défenseurs devant l'opinion publique, c'étaient ses publicistes : Gabriel Naudé, l'auteur d'un traité des coups d'Etat ; Machon, l'auteur d'une apologie de Machiavel ; Silhon enfin. Ils ont tous un peu senti le fagot : ils détestaient les moines, ils avaient de l'éloignement pour Rome ; ils lisaient Lucrèce ; ils se rangeaient en physique et en métaphysique, — non en morale, — à la suite d'Epicure ; mais au demeurant ils étaient libres plutôt que libertins. En 1634 Silhon composa un livre sur l'*Immortalité de l'âme :* il y a peu de libertins notoires qui n'aient écrit alors leur traité de l'immortalité de l'âme, de la mortalité, disaient les mauvais plaisants. Celui de Silhon est composé de discours assez vagues ; apparemment aux yeux de l'auteur et du public la partie essentiellle du livre était la préface, belle page d'histoire, — une page qui contient bien des pages et qui est longue : c'est une apologie circonstanciée, précise, habile, de la politique de Richelieu. Et si l'on prétendait que Silhon y a seulement mis en œuvre des notes de Richelieu, ou même qu'il a seulement signé de son nom la prose de son maître, on n'avancerait rien que de vraisemblable ».

sis de manière à sauvegarder moins l'esprit chrétien que le respect pratique des grandes vérités religieuses, — ou encore, comme La Mothe le Vayer, par la méthode sceptique que Montaigne et Charron avaient inaugurée, et qui s'accorde très bien chez eux avec la prédominance des préoccupations politiques. D'autres, passionnés de science, comme Mersenne, cherchent, en présence des nouvelles doctrines physiques et métaphysiques, soit à faire la part du feu en abandonnant quelques théories scolastiques ruinées par les objections de Télésio, Giordano Bruno, Campanella, ou de la nouvelle astronomie, soit même à faire accepter par l'Eglise les hypothèses qui, comme celles de Galilée, sont imposées par l'observation et par l'analyse mathématique et mécanique des phénomènes, et ils demandent aux Pères de l'Eglise, notamment à Saint-Augustin, et à une interprétation plus large et plus libre des Ecritures, une justification de ces innovations théologiques, du reste timides et prudentes[1]. D'autres enfin, surtout parmi les Jésuites, s'efforcent, comme le Père Antoine Sirmond, de démontrer à la fois contre les libertins et contre les chrétiens devenus plus tièdes à l'égard de la scolastique thomiste, l'accord, sinon de la lettre, au moins de l'esprit de la philosophie d'Aristote, avec les enseignements de la raison naturelle relatifs aux grandes vérités fondamentales du spiritualisme.

Or, on constate un fait remarquable : c'est qu'en dépit d'une grande diversité de ton et d'inspiration, on rencontre dans toutes ces apologies des arguments qui se rapprochent de la conception augustinienne de la connaissance de l'âme par elle-même. Le Père Garasse, dans sa *Doctrine curieuse des beaux esprits*, Mersenne dans ses quatre ouvrages déjà cités, le car-

1. Voir la préface des *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, et dans notre livre la Première Partie, chapitre III, 3, et la Deuxième Partie, chapitre II. — Mersenne eut un instant l'idée, après la condamnation de Galilée, d'écrire un livre pour sa défense, mais il y renonça (*Ad. et T.*, I, 578-579, note de M. Adam). En revanche il inséra un éloge de Galilée dans les *Cogitata metaphysica* et il traduisit en 1634, un an jour pour jour après la condamnation du savant, les « *Méchaniques* », un de ses livres les plus importants (Adam, *Descartes*, p. 172-174). Remarquons en outre que la préface des *Quaestiones celeberrimae* (1623) est postérieure (de sept années) au décret du Saint-Office interdisant la propagation de la doctrine astronomique de Copernic.

dinal De Bérulle et le Père Gibieuf, semblent, il est vrai, faire exception. Mais l'ouvrage du Père Garasse est un médiocre pamphlet où l'anathème et l'injure tiennent souvent lieu de réfutation ; les écrits des Oratoriens ont pour objet moins la défense de la religion que l'élévation des âmes à la vie mystique (*Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus*) ou bien, (c'est le cas pour le *De libertate* de Gibieuf) [1], la solution de l'épineuse question, purement théologique, de la grâce. Enfin, si Mersenne et le Père Gibieuf ne s'inspirent pas littéralement de l'idée de Saint-Augustin sur l'âme, ils ont du moins fréquemment recours, pour prouver, le premier l'existence de Dieu, le second la liberté humaine, à une notion très voisine du *Cogito*, celle des idées innées, en faveur de laquelle ils invoquent le témoignage du philosophe de l'illumination divine [2]. Quelle est la cause de cette faveur accordée à la conception augustinienne ?

L'initiateur de tout le mouvement libertin du XVI[e] siècle, c'est, vers 1516, Pierre Pomponace, dont les doctrines se perpétuent au sein de l'école de Padoue, notamment avec Simone Porzio et Cremonini, son dernier représentant, jusqu'au XVII[e] siècle, après avoir suscité, en dehors même du péripatétisme païen des alexandristes, la formation d'une doctrine de l'âme et de Dieu encore plus radicale et plus subversive : celle de Télésio et de Campanella. Avant Pomponace, jamais machine de guerre aussi redoutable n'avait été lancée contre l'édifice séculaire du spiritualisme chrétien. Suivant le mot de Silhon, ce n'est déjà plus aux murailles, c'est aux fondations qu'elle s'attaque [3]. Et bien que la prudence du philosophe padouan lui ait suggéré une distinction préalable entre les vérités de raison, proportionnées à notre pouvoir de connaître, et les vérités mises à l'abri du doute sinon de la critique par l'autorité de la révélation, la contradiction constante

1. Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae libri duo*, *Parisiis*, 1630.

2. Sur ce point, voir E. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 483, p. 490 sqq.

3. « Jamais on n'a péché plus dangereusement contre la religion. Ce n'est plus le toit ni les défenses qu'on bat ; on attaque le pied de la muraille, on mine les fondements, on veut faire sauter tout l'édifice. » (*De l'Immortalité de l'âme*, par *Silhon*, p. 66, Paris, Billaine, 1634).

qu'il relève entre les premières et les secondes sur les problèmes religieux les plus graves comme l'immortalité de l'âme [1], la possibilité du miracle, l'efficacité de la prière [2], ses déclarations sur l'utilité purement sociale et politique de la croyance aux peines et aux récompenses de l'autre vie, le besoin qu'il éprouve de fonder une éthique naturelle indépendante de la morale révélée [3], les textes enfin où il avoue exprimer des opinions personnelles plutôt que l'avis d'Aristote, démontrent d'une manière éclatante, en dépit de quelques survivances du reste purement païennes, de transcendance métaphysique, le caractère foncièrement naturaliste de sa doctrine.

Or sur quels principes s'efforce-t-il en général d'étayer ses réfutations du dogme chrétien de l'immortalité ? D'abord sur la définition classique de l'âme, consacrée par l'adhésion officielle de la scolastique : l'âme est la forme, l'acte du corps naturel organisé, ensuite sur la non moins fameuse formule de psychologie aristotélicienne : on ne pense pas sans images. Toutes deux en effet, si l'on veut être conséquent avec soi-même, interdisent de concevoir une existence séparée de l'âme, la première directement, à cause de l'indissoluble liaison de la forme à la matière et de l'acte à la puissance [4], la seconde indirectement parce que l'image dépend étroitement de la sensation et des fonctions corporelles, et parce que l'opération, qui est une suite de l'être (*operari sequitur esse*) nous en révèle les propriétés [5]. L'observation psychologique du reste con-

1. Dans le *Tractatus de immortalitate animae Magistri Petri Pomponatii Mantuani*, Anno salutis MCCCCCXVI, Impressum Bononiae per Magistrum Justinianum Leonardi Ruberiensem.

2. Dans le *De naturalium effectuum admirandorum causis seu De Incantationibus Liber*, Basileae, ex officina Henricpetrina, MDLXVII. — L'ouvrage est de 1520. — Voir l'exposé de la théorie du miracle de Pomponace dans notre livre : *Campanella*, Troisième Partie, chapitre III, 1 : *La magie naturelle et l'idée de miracle chez les prédécesseurs de Campanella*.

3. Voir le *Tractatus de immortalitate animae*, *caput quartumdecimum*, et le *De Incantationibus*, cap. XII, p. 249 sqq. — Nous exposons la morale de Pomponace dans notre livre : *Campanella*, Cinquième Partie, chapitre III, 2.

4. *Tractatus de Immortalitate animae*, caput octavum.

5. *Op. cit.*, cap. quartum.

firme ces vues, en nous montrant la conception de l'universel étroitement liée chez l'homme à la perception sensible du singulier [1], d'où elle est extraite par comparaison et abstraction, et ainsi la vie de l'âme intellective étroitement solidaire des mouvements de l'âme sensitive et de l'âme végétative [2].

Le problème est donc posé de telle façon que pour affirmer contre les arguments des philosophes naturalistes la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la tâche des apologistes devra consister nécessairement à leur opposer l'existence d'opérations propres à la partie purement spirituelle de celle-ci, indépendantes de la réception d'espèces sensibles et de toute représentation de l'imagination, et puisque la conscience de soi, d'après Saint-Augustin, est une connaissance de ce genre, quoi d'étonnant à ce que tous aient compris l'inestimable profit qu'ils pourraient retirer de cette notion ?

Celle-ci du reste pouvait être utilisée non seulement dans la polémique contre les sectateurs de Pomponace, mais pour combattre l'enseignement plus dangereux encore de Télésio et de Campanella. Ces deux philosophes en effet, le premier toute sa vie [3], le second jusqu'aux rétractations trop souvent intéressées qu'il insère dans des ouvrages écrits dans les prisons de l'Inquisition [4], avaient énergiquement refusé toute opération indépendante, tout pouvoir propre, et même toute activité à cette âme immatérielle (*mens*) dont ils maintenaient encore l'inutile existence au-dessus de l'âme matérielle (*spiritus*), principe purement organique des fonctions nerveuses et cérébrales. Pour les réfuter, il suffisait de leur opposer le caractère original et purement spirituel de la connaissance de l'âme par elle-même, et bien commode en vérité était pour les apologistes l'usage d'une preuve qui confondait en même temps

1. *Op. cit.*, cap. nonum. — « Sed semper universale in singulari speculatur [anima], ut unusquisque in se ipso experiri potest ».

2. Cf. Léon Blanchet, *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre premier.

3. Notamment dans le livre VIII du *De rerum natura juxta propria principia libri IX*, Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1586. — Cf. L. Blanchet, *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre cinquième, I.

4. Cf. *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre V, 2 ; chapitre VI, 2 ; — et surtout : Quatrième Partie, chapitre II : *L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.*

Télésio et Campanella, ennemis des « espèces intentionnelles », et les péripatéticiens à demi païens restés asservis à cette conception. Aussi voyons-nous qu'ils ne manquent pas d'y recourir, surtout lorsqu'ils s'attaquent nommément à Pomponace, comme le Père Sirmond par exemple. Examinons donc l'expression dont ils revêtent dans leurs écrits la conception augustinienne.

Le ton de la La Mothe le Vayer, dans son *Petit Discours chrétien de l'Immortalité de l'âme*, dédié à Richelieu[1], et qui dut servir à l'éducation du Dauphin, dont il fut le précepteur, se ressent du scepticisme dont il fait profession, ainsi que de la tiédeur de ses sentiments chrétiens. Il expose, sans enthousiasme et sans vigueur, d'un ton indifférent et détaché, toutes les preuves qu'il a pu recueillir de côté et d'autre dans les écrits des anciens et des modernes, et il ne se prive pas de mainte allusion à leur faiblesse. La foi suffit après tout pour implanter le dogme dans notre croyance. « En effet les raisons théologiques le doivent emporter sur les naturelles, et la lumière divine sur l'obscurité du jugement humain »[2]. La religion n'est pas fondée sur des syllogismes ni sur des principes de philosophie[3]. Si on lui objecte que pour convertir les infidèles, qui n'ont pas la foi, des preuves sont nécessaires, il répond que nul n'en dispose pour les persuader de la vérité des mystères comme la Trinité, la résurrection de la chair, l'Incarnation, et que le meilleur moyen de les convertir est en fin de compte de prier Dieu pour eux[4]. Il est extrêmement défiant vis-à-vis de toute apologétique, et il ne se fait pas faute de noter les variations de l'Eglise au sujet de la philosophie d'Aristote, d'abord combattue par les théologiens, puis devenue par un accident historique curieux le rempart du dogme contre les attaques de la libre-pensée raisonneuse[5]. Pourtant, comme il a pour adversaire Pomponace[6], il n'oublie pas la

1. *Petit discours chrétien de l'Immortalité de l'âme*, Paris, Camusat, 1637. — L'approbation de la Sorbonne est du 13 décembre 1636.

2. *Petit Discours chrétien*, p. 135.

3. *O. c.*, p. 141.

4. *O. c.*, p. 145 et 146.

5. *O. c.*, p. 16 et 17.

6. *O. c.*, p. 30, 31, 32.

démonstration de la spiritualité de l'âme par la conscience de soi. « Nous éprouvons tous, dit-il, que notre entendement se réfléchit sur lui-même, et se connaît et contemple, en retournant son opération au-dedans »[1]. C'est la marque de sa plus noble nature, et de sa supériorité sur les sens, « aucun d'eux ne pouvant replier son action sur soi-même »[2]. Il cherche une opération de l'âme qui soit indépendante des organes, et il en trouve deux : cette réflexion de l'âme sur elle-même, et en outre l'extase[3], justement les deux opérations que Campanella, — avec lequel La Mothe le Vayer entretient des relations, — a noté, lors de ses rétractations, comme des objections capitales à la pneumatique matérialiste de Télésio[4].

Le prêtre grec Athanasios Rhétor, assez curieux personnage, amené sans doute à Paris par l'ambassadeur français à Constantinople Achille Harlay de Sancy, soit en vue de procurer à Richelieu les précieux manuscrits grecs qu'il avait pu acquérir en Orient, soit, en vue de cette mission d'union des églises grecques à l'Eglise romaine dont il fut chargé plus tard, conjointement, par Anne d'Autriche et par le pape Innocent X[5], place ses écrits sous le patronage du chancelier Séguier dont il touche une pension, comme La Mothe le Vayer

1. *O. c.*, p. 74.
2. *Ibidem.*
3. *O. c.*, p. 84 et 85.
4. Cf. *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre II : *L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.*
5. Voir son ouvrage : *D. Athanasii | Rhetoris Presbyteri | Byzantini | Antipatellarus | Epistola de unione Ecclesiarum ad Alexandrinum | Et Hierosolymorum Patriarchas | Anticampanella in compendium redactus | Parisiis | Ex typis Iuliani Iacquin, viâ Latomorum, Propè Sorbonam,* MDCLV. — Le titre et le texte sont également imprimés en grec. — Le titre complet de l'*Anticampanella* contenu dans ce livre est : *D. Athanasii | Rhetoris Presbyteri | Byzantini | Anticampanella in Compendium | redactus adversus librum de sensu | rerum et Magiâ, Parisiis, Ex Typis Iuliani Iacquin, viâ Latomorum, prope Sorbonam* : — Sur ses polémiques contre Campanella, voir notre livre : *Campanella*, Première Partie, chapitre V, 5 : *Polémiques théologiques contre Campanella à la fin de sa vie.* — Sur les manuscrits grecs d'Athanasios Rhétor, voir : *Vita Campanellae, Scriptore Jacobo Echardo*, p. 141, appendix III de l'ouvrage : *Vita Th. Campanellae, Autore Ern. Sal. Cypriano, Amstelodami*, 1722, Apud Wetstenios.

les plaçait sous celui de Richelieu. Nulle part on ne saisit mieux l'origine aristotélicienne et plotinienne du *Cogito* que dans le petit traité, du reste ennuyeux et scolastique au possible, où il tente de démontrer le caractère spiritualiste et conforme au dogme chrétien de l'enseignement d'Aristote et « de l'admirable et grand Jamblique » sur l'immortalité de l'âme [1].

La science que l'âme possède d'elle-même est la plus haute et la première de toutes : c'est celle où l'objet connu est le plus proche du sujet connaissant. L'âme peut se replier sur elle-même sans pâtir, et le savoir qu'elle obtient alors est supérieur à tous les autres par l'exactitude (*accuratione*) : « *Accuratione quidem cum in reliquas quoque scientias ab anima accuratio proficiscatur, et propter ipsius animae affinitatem ad se ipsam, cum cognoscenti res cognoscibilis proxima sit, si quidem ipsa seipsam cognoscit ut dicetur... Mente enim et ratione in seipsam anima sine ulla passione convertitur, et scientia de illa quae exactioribus et certioribus utitur demonstrationibus... haec inquam, scientia accuratior est, praestantior et honorabilior* » [2] — Cette identité de l'objet et du sujet dans la connaissance de l'âme par elle-même entraîne la certitude de son immortalité, et l'argument peut revêtir la forme d'un syllogisme : « *Quod a se ipsum reflectitur, et se intelligit, et contemplatur, immortale est. Sed intellectus ad se ipsum convertitur, seque intelligit, et contemplatur. Intellectus igitur immortalis est* » [3]. C'est seulement dans les choses qui sont dépourvues de matière qu'il peut y avoir identité de l'intellect et de l'intelligible [4]. Dès lors, comme cette identité est incontestable dans la réflexion de l'intellect sur lui-même, elle est la marque certaine de son immatérialité, d'où suit son immorta-

1. *D. Athanasii Rhetoris Byzantini, Aristoteles propriam de Animae immortalitate mentem explicans, Opus vere singulare ac aestimatione dignum, ex multis ac variis Philosophis collectum Aristotelis ipsius auditoribus qui sibi ex ordine successerunt, sententiae dogmatum ipsius initiatis, praesertim vero admirabili et magno Iamblicho. Parisiis,* MDCXLI, Apud Joannem du Bray, viâ Iacobaeâ, sub Spicis maturis.

2. *Op. cit., Prologus*, p. 31.

3. *Op. cit.*, lib. II, p. 9.

4. *Op. cit., ibidem.*

lité. Le syllogisme peut alors s'énoncer de la manière suivante : « *Omne intelligens, cum sit idem cum eo quod intelligitur, aeternum est. At intellectus intelligens est idem cum re intellecta. Igitur intellectus est aeternus* »[1].

Athanasios Rhétor combattait la doctrine de Campanella qu'il avait jugée assez dangereuse pour lui consacrer à elle seule un volume entier de réfutation, resté manuscrit, mais dont il fit paraître en 1655 un abrégé sous le titre : *Anticampanella in compendium redactus*. De plus, visant à obtenir du pape Urbain VIII une mission en Orient, il voulait vraisemblablement lorsqu'il rédigeait son premier livre (en 1638), avec l'intention de le publier de suite, ou gagner ou conserver la faveur du très influent Père Mostro, maître du Sacré-Palais[2], auteur responsable, autant que le Pape lui-même, de la condamnation de Galilée, et ennemi mortel de Campanella. Nous ne nous étonnons donc pas ni de le voir attaquer le philosophe italien, ni de constater qu'il puise dans les écrits du maître officiel de la scolastique ses arguments d'apologétique.

Beaucoup plus intéressant que le traité du prêtre grec est la *Démonstration de l'Immortalité de l'Ame tirée des Principes de la Nature*, du père jésuite Antoine Sirmond. La Société adopte dans la lutte contre les nouveautés doctrinales une attitude des plus curieuses. Le zèle que son fondateur lui a insufflé pour la propagation de la foi, notamment chez les infidèles et les païens, et pour la conversion des hérétiques, lui interdit de se montrer hostile à une accommodation des dogmes, et même à certains égards de la morale, aux exigences de la raison naturelle, qui est la condition du succès de ses prédications hors du monde chrétien. Vis-à-vis des libertins qui, niant la révélation, se sont retranchés eux-mêmes de ce monde, peut-elle témoigner plus d'intransigeance ? Ce qu'elle leur demande d'abord, c'est de se rallier, de consentir à revenir aux pratiques, aux mœurs et aux habitudes de la société catholique, pour écouter ensuite les raisons dont on les presse. De là le fameux argument du pari, que Pascal n'aura qu'à

1. *Op. cit.*, lib. II, p. 11.
2. Voir p. 18 de l'*Anticampanella in Compendium redactus*.

reprendre dans l'ouvrage du Père Sirmond[1]. De là ces prédications et ces apologies où l'auteur des *Pensées*, à la suite des jansénistes, cherchera en vain l'expression des sentiments spécifiquement chrétiens et l'indispensable aveu de la nécessité, pour croire, d'un secours surnaturel.

Mais d'autre part, par une contradiction qu'expliquent le souci de sauvegarder le dogme eucharistique indissolublement lié à la doctrine péripatéticienne de la substance et de la matière, la crainte de tomber en défaveur auprès d'Urbain VIII et d'Innocent X, et surtout la ferme volonté de maintenir dans le monde chrétien la subordination de la science laïque à l'enseignement des théologiens, les Jésuites, si soucieux dans leur morale et dans leur système d'éducation de concilier pour les gens du monde les tendances modernes de l'humanisme, surtout littéraire, avec les traditions catholiques, manifestent au contraire dès le début une violente opposition à toutes les innovations de la Renaissance scientifique. Ils s'instituent, et ils restent pendant tout le XVIIe siècle, les défenseurs intransigeants et obstinés de la physique, et en général de la science scolastique.

Aussi voyons-nous sans étonnement le Père Sirmond, qui tient Aristote pour le représentant le plus autorisé de la raison naturelle, s'efforcer d'établir dans les deux appendices de son livre la fausseté de l'interprétation donnée par Pomponace de la pensée du Stagirite, et d'instituer, sans s'écarter de celle-ci, une démonstration rationnelle de l'immortalité. Mais en même temps nous ne sommes pas surpris de la liberté avec laquelle à son tour il l'interprète, ainsi que la doctrine scolastique de la connaissance, ne se faisant pas scrupule d'y introduire une forme de la pensée : la conscience de soi, qu'il déclare, par exception à la règle d'Aristote, indépendante de toute image. Nulle part on ne voit mieux que dans les passages où il expose cette théorie, (en citant ses sources : Saint-Augustin, Pic de la Mirandole), combien le *Cogito*, tel qu'il est compris dans le *De Trinitate*, abstraction faite du doute

1. Sur cette attitude des Jésuites, voir notre article : *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal, Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet 1919.

initial, était merveilleusement adapté à la réfutation de Pomponace, si difficile à mener à bien si on ne relâchait un peu de la rigueur des principes de l'Ecole. Nulle part non plus on ne saisit mieux la filiation aristotélicienne, plotinienne, augustinienne, du *Cogito* cartésien, envisagé sous un de ses aspects.

« Notre âme peut se connaître elle-même sans l'impression d'aucune espèce [1]. « Les « espèces intentionnelles » sont nécessaires pour la perception des autres objets « faute de quelque chose de mieux » [2]. Mais puisque dans la connaissance de l'âme par elle-même l'intellect et l'intelligible sont « conjoints », il n'est nul besoin ici de quelque intermédiaire semblable à l'objet intelligible. En effet, « les approches des objets intelligibles ne se font pas en les distinguant de la faculté intelligente, mais bien plutôt les rendant une même chose avec elle. Aussi est-ce cette identité que l'acte de l'entendement a pour but » [3]. Et cette identité, dans la conscience de soi, est bien supérieure à la ressemblance des objets aux espèces. « Qu'est il de plus présent, le mieux uni et dont la ressemblance soit plus expresse en l'entendement que l'entendement même ? Pourquoi donc le déterminerons-nous par une substance ou qualité étrangère à ce que la nature lui a gravé au fond de son essence ? Que si le papier sur lequel nous écrivons était vivant, ne serait-il pas mieux disposé à nous parler de sa blancheur par elle-même que par aucune écriture [4] ? » On reconnaît ici l'idée et parfois les termes de Saint-Augustin. Mais poursuivons. Il « s'ensuit que c'est en vain qu'on veut que notre entendement ne soit pas suffisamment semblable à son objet. par son identité, pour parvenir à la connaissance de soi-même et qu'il doive s'y disposer à l'aide de quelque intentionalité. La nature n'a eu garde de l'obliger à ce moyen, lui en ayant procuré un meilleur et qui est plus selon son intention » [5].

1. *Démonstration de l'Immortalité de l'Ame | Tirée des Principes de la Nature | Fortifiée de ceux de l'Aristote | Où plusieurs beaux secrets de la Philosophie sont mis en leur jour | Par le P. Antoine Sirmond de la Compagnie de Jésus*. A Paris chez Michel Soly, MDCXXXVII, p. 169.
2. *O. c.*, p. 193.
3. *O. c.*, p. 163.
4. *O. c.*, p. 165.
5. *O. c.*, p. 193-194.

Voici maintenant le passage où il est question de Saint-Augustin. « C'est donc le sentiment de Saint-Augustin *au chapitre 10 du livre X de la Trinité* que nos âmes se servent dès à cette heure du pouvoir qu'elles ont de connaître leur propre substance sans voile et sans rideau. Ce qu'il tire par bon rencontre pour moi, *de la même preuve dont je me suis servi*, et conclut qu'elles se connaissent dans le corps sans espèce qui prévienne leur connaissance. Donnons-lui audience. Le voici qui parle au lieu sus allégué : « Si l'âme était de la nature du feu ou de l'air, ou de quelque autre chose semblable, elle devrait penser à ces choses d'une autre façon qu'à tout le reste, savoir est non pas au moyen d'un fantôme fourni par l'imagination à la manière que nous pensons aux objets qui sont absents, et qui néanmoins ont autrefois frappé nos sens, soit en espèce, soit en individu ; mais bien à la faveur d'une certaine présence plus intime et si véritable, qu'elle n'a rien de feint. Car que pourrait-on lui souhaiter de plus uni et de plus présent qu'elle-même ? » Voilà ce que dit Saint-Augustin en ce lieu où je prie le lecteur de remarquer qu'il ne pouvait parler plus clairement, ni pour l'opinion que je lui fais tenir ici, ni pour la façon que j'ai tenue à justifier au fonds la cause que je soutiens en tout cet œuvre. Au surplus Mirandulanus s'est fortifié de ce même passage de ce Saint-Père pour dire que nos âmes n'ont aucune connaissance actuelle et distincte que d'elles-mesmes. Ce qu'il explique en son *Apologie* d'une connaissance secrète comme il parle, et indépendante des sens, directe et permanente »[1].

Le principe invoqué par Pomponace peut donc être retourné contre lui. Si « la façon d'agir et celle du subsister s'entre-suivent », « l'esprit qui peut opérer sans corps peut aussi subsister de même. Celui de l'homme peut le premier. Il peut donc aussi le second »[2]. Si on réussit à prouver la mineure, seule douteuse : « Celui de l'homme peut le premier », on pourra ensuite faire suivre ce raisonnement du syllogisme suivant, dont la conclusion est l'affirmation de l'immortalité : « L'esprit qui peut être sans corps est immortel. Celui de

1. *O. c.*, p. 222 et 223.
2. *O. c.*, p. 56.

l'homme le peut. Il est donc immortel »[1]. — Mais la mineure est démontrée justement par toutes les remarques relatives à la réalité de la conscience de soi. On voit maintenant l'intérêt de la thèse du Père Sirmond. La preuve cartésienne de la spiritualité de l'âme s'embranche directement sur des développements semblables. Fait bien plus remarquable ! La critique des « espèces intentionnelles », qu'en 1642 le Père Durel signale à Mersenne comme s'inspirant de Platon et de Saint-Augustin[2], n'est qu'une extension à la connaissance des objets externes du caractère intérieur et autonome de la conscience de soi : l'âme, disait Pic de la Mirandole, en se connaissant elle-même, connaît d'une certaine manière tous les autres êtres.

Pourtant cette critique n'a pas été empruntée par Descartes au Père Sirmond. Dans ses écrits, elle s'inspire sûrement, comme nous le montrerons plus loin, des idées de Campanella. Mais elle ressemble aussi singulièrement, comme l'a bien vu M. Gilson[3], à la discussion serrée et assez vive sur la question introduite par Silhon dans le second livre de son ouvrage sur l'*Immortalité de l'Ame* et où sont signalées notamment les redoutables difficultés inhérentes à la doctrine par suite de la dualité des substances matérielle et spirituelle et du caractère mixte et ambigu des « plantasmata ». — Avec ce traité de Silhon, paru en 1634[4], plus qu'avec le livre des *Deux Vérités* (1626)[5], où pourtant sont déjà esquissées et la conception de la création continuée, et la preuve de « l'estre de soy », par l'existence des êtres dépendants et contingents, nous nous rapprochons de la manière de Descartes en apologétique. M. Strowski, puis M. Adam[6], y ont découvert le *Cogito*, cette

1. *O. c.*, p. 60.

2. Lettre du Père Durel, minime de la province de Lyon, à Mersenne, *Ad. et T.*, t. III, p. 548.

3. E. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 486-487.

4. *De l'Immortalité de l'Ame, par Silhon*, in-4°, Paris, Billaine, 1634.

5. *Les Deux Vérités, de Silhon, l'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'Immortalité de l'Ame*, Paris, chez Laurent Sonnius, 1626. — Voir p. 16 ; — p. 270 : « La conservation n'étant autre chose qu'une création continuée, etc... » ; — p. 239 (Discours neuvième, Première Vérité).

6. Strowski, *Pascal*, t. III, p. 283-284 ; — Adam, *Descartes*, note b des pages 463 sqq.

fois précédé du doute initial qui devrait lui conférer la plénitude de sa valeur probante. L'interprétation de l'argument y est pourtant, nous l'avons vu [1], beaucoup moins pénétrante que celle de Descartes, ou même que celle de Saint-Augustin, et l'intérêt qu'elle présente tient surtout à ce que Silhon, avant l'auteur du *Discours de la Méthode*, s'appuie sur la certitude du « *Je pense, donc je suis* » pour démontrer ensuite l'existence de Dieu par la réalité des êtres contingents et par la création continuée.

Faut-il croire à une influence directe de tous ces écrits sur la formation de la pensée de Descartes ? Les deux traités de Silhon (1626 et 1634) paraissent plusieurs années avant le *Discours de la Méthode*. La publication du premier : *Les Deux Vérités*, est même antérieure à la première élaboration de la métaphysique cartésienne. De plus le savant historien de Descartes, M. Adam, a établi que Silhon était un ami du philosophe [2]. Ce dernier lui écrit de Hollande, ou s'informe de lui auprès de ses autres correspondants. Il semble même qu'il ait eu recours à ses bons offices pour obtenir le paiement de sa pension, lorsque Silhon fut devenu secrétaire du cardinal Mazarin. Enfin il n'est pas douteux que les idées de Silhon sur l'âme des bêtes, sur les espèces intentionnelles, sur la preuve de Dieu par la création continuée et par l'existence des êtres contingents, n'aient été retenues et utilisées par Descartes dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*. Pour ce qui touche au contraire au *Cogito* proprement dit, il ne semble pas possible d'en attribuer la paternité à Silhon, car contrairement aux conceptions que nous venons d'énumérer, il est absent du premier traité de l'auteur : *Les Deux Vérités*, et par suite son apparition en 1634 dans l'ouvrage sur l'*Immortalité de l'Ame* suggère plutôt l'hypothèse d'un « emprunt anticipé » à Descartes, avec qui son ami a pu s'entretenir à Paris en 1628 de projets d'apologétique qui leur étaient communs.

Postérieurs aux deux ouvrages de Silhon, les livres du Père Sirmond et de La Mothe le Vayer paraissent la même année

1. Voir plus haut notre exposé du *Cogito* de Silhon : Première Partie, Chapitre premier, III.

2. Adam, *Descartes*, p. 463 et notes, p. 93.

que le *Discours de la Méthode*, et celui d'Athanasios Rhétor l'année même des *Méditations*. — Descartes ne les a donc pas lus lorsqu'il découvre le *Cogito* [1]. — Pourtant le résultat de nos recherches est loin d'être négatif. La preuve est faite de l'importance et de la valeur reconnues par les théologiens et les apologistes, — dans des milieux que Descartes fréquentait de préférence entre 1626 et 1629, — à une démonstration de la spiritualité de l'âme et de l'existence de Dieu qui tire son origine d'une conception aristotélicienne et surtout plotinienne, profondément remaniée par Saint-Augustin, et qui paraissait, au début du XVIIe siècle, fournir la meilleure réfutation des impiétés de Pomponace, de Télésio, et des épicuriens, colportées dans le monde par les libertins. Il est donc peu vraisemblable que Descartes ait ignoré le profit qu'il en pouvait retirer, au temps où il s'imprégnait de philosophie augustinienne, tant par ses conversations avec le cardinal De Bérulle et les Pères de l'Oratoire que par la lecture personnelle des œuvres du saint. Les besoins de l'apologétique tendaient ainsi à l'aiguiller sur la même voie que les difficultés inhérentes à l'élaboration d'une doctrine systématique de la connaissance et de la certitude.

1. Avant 1637, Descartes pouvait avoir lu l'édition latine de l'ouvrage du Père Sirmond, publiée en 1635, et à peu près semblable à l'édition de 1637. En voici le titre : *Antonii Sirmondi | Societatis Jesu presbyteri | De immortalitate animae | Demonstratio physica et Aristotelica | adversus Pomponatium et asseclas | Parisiis, Apud Ludovicum de Heuqueville | viâ Iacobaeâ, sub signo Pacis | MDCXXXV | Cum privilegio et approbatione.* — L'approbation est du 18 janvier 1635, et le privilège du 26 janvier. — L'ouvrage semble avoir eu une troisième édition, car nous n'avons pas trouvé dans les éditions de 1635 et de 1637 l'allusion malveillante à Campanella contre laquelle proteste Gabriel Naudé dans son *Panégyrique* de ce philosophe, et qu'il avait lue, disait-il, dans l'ouvrage du Père Antoine Sirmond sur l'immortalité de l'âme. Il s'agirait alors d'une édition latine, la phrase citée par Naudé étant écrite en latin : voir l'appendice du *Panegyricus dictus Urbano VIII Pont. Max. ob beneficia ab ipso in M. Thom. Campanellam collata, Parisiis, Apud Sebastianum Cramoisy, MDCXLIV.*

CHAPITRE V

La transposition, dans la doctrine cartésienne du « Je pense » et des idées innées, de la théorie augustinienne de l'illumination. Le rôle joué dans cette transposition par le « Cogito » de Saint-Augustin

I. — La parenté entre le « *Cogito* » cartésien et l'illumination divine

La découverte de la connaissance de l'âme par elle-même achemine Descartes à une solution du problème du savoir que le réalisme de la philosophie antique avait laissé en suspens : le sujet pensant, en se pensant lui-même, découvre en lui les idées de Dieu et des choses, sans avoir besoin, par une mystérieuse communication, plus inconcevable encore dans un système dualiste, d'appréhender et de recevoir en lui les formes des objets extérieurs. Pourvu d'une signification idéaliste, le *Cogito* conduit nécessairement à une doctrine des idées innées, dans laquelle s'affirment énergiquement l'autonomie et la prépotence de la pensée. — Mais la philosophie de Saint-Augustin pouvait-elle vraiment aider Descartes à libérer la connaissance de cet asservissement à la chose que la pensée antique avait considéré comme la condition de sa valeur objective ?

Dans un système essentiellement théologique, la mesure et la norme de la vérité humaine, c'est sa conformité plus ou moins grande à la pensée divine, seule en possession de la vérité absolue. Si le système cartésien est véritablement imprégné de théologie augustinienne, nous devrons donc y découvrir une doctrine où la ressemblance de l'idée avec la chose

extérieure soit remplacée par sa similitude avec une essence éternelle, avec un exemplaire de la chose doué dans l'entendement divin d'une existence réelle. En conduisant à la doctrine des idées innées, le *Cogito* ne devra pas trop nous éloigner de la théorie de l'illumination divine.

Pourquoi Saint-Augustin n'a-t-il pas lié à sa conception de la connaissance de l'âme par elle-même une doctrine des idées innées ? — Comme Platon et comme les néo-platoniciens, il admet que les Idées sont les formes premières, les raisons permanentes et immuables des choses. Elles n'ont pas été créées ; elles existent de toute éternité ; leur siège est l'entendement divin, car il serait sacrilège d'astreindre le Dieu tout-puissant et omniscient à la condition de contempler des exemplaires extérieurs à lui, au moment où il exerce son activité créatrice. Toutes les choses donc existent par participation à ces essences parfaites, et la vraie manière de les connaître consiste à appréhender directement ces essences, et non pas à accumuler les impressions sensibles reçues des objets par nos organes de perception [1]. — Mais rien dans notre âme elle-même ne correspond aux exemplaires divins des choses. Saint-Augustin repousse la doctrine platonicienne de la réminiscence, sans doute comme trop favorable au dogme hérétique de l'éternité des âmes, ou à celui de la pluralité de leurs vies et de leur transmigration [2]. Pour les mêmes raisons théologiques, il n'accorde même pas que, dans notre contemplation des modèles divins des choses, des idées semblables à ceux-ci se forment réellement dans notre esprit. De Dieu il ne nous vient qu'une lumière qui communique une intelligibilité supérieure à tout ce que nous contemplons en nous et en lui : c'est en lui que nous voyons les raisons des objets extérieurs et les raisons des réalités incorporelles découvertes dans notre âme. Mais au cours de ces visions intellectuelles, méritées et rendues possibles par la pureté de notre âme et par l'ardeur de notre charité à s'unir à Dieu, il faut bien se garder de confondre la

1. *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, cap. 46. — Cf. Nourrisson, *Saint-Augustin*, t. I, p. 102-103.

2. Cette critique de la réminiscence est intéressante surtout dans le *De Trinitate*, lib. XII, cap. 15

lumière intelligible qui nous éclaire avec les réalités de nature psychologique qui sont alors dans notre âme : cette lumière, c'est Dieu, et notre âme n'est qu'une créature qui ne peut voir qu'au-dessus d'elle la lumière dont le secours l'aide à se comprendre elle-même. « *Sic etiam in illo genere intellectualium visorum alia sunt quae in ipsa anima videntur velut virtutes... aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat ; nam illud ipse Deus est, hoc autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet... Etiam supra se videt* [*anima*] *illud* [*lumen*] *quo adjuta videt quicquid etiam se intelligendo videt* »[1].

On comprend maintenant que par Saint-Augustin et par les penseurs qui postérieurement s'inspirèrent de lui : Pic de la Mirandole, Campanella, la connaissance de l'âme par elle-même ait été considérée comme un mode tout spécial de connaissance : mystérieux, caché, secret : *cognitio abdita*. Ici ne se présente nul exemplaire de la chose extérieure à la pensée qui connaît. L'idée d'une pensée qui atteint son objet en elle-même et sans sortir de soi commence seulement à se dégager, pour répondre à la nécessité urgente d'une solution du triple problème de la certitude, de la spiritualité de l'âme, et de l'existence de Dieu. Elle demeure donc encore obscure et enveloppée. Dans la philosophie de Saint-Augustin elle reste nous allons le voir, comme isolée et suspendue dans le vide, entre la perception sensible qui correspond à des réalités matérielles extérieures à notre corps, et les représentations de l'intellect qui ont pour objet des essences extérieures à notre âme. Quant à identifier cette conscience de soi avec la vision conférée à notre esprit par l'action de la lumière divine, c'est là chose manifestement impossible, non seulement pour des raisons psychologiques, à cause de son caractère immédiat qui en fait l'originalité, et la distingue profondément de l'appréhension d'un objet ou d'un exemplaire extérieur à l'intellect, mais encore et surtout pour des raisons théologiques. S'il est légitime en effet d'expliquer par l'illumination divine

1. *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 31.

la connaissance intellectuelle des qualités de notre âme, des propriétés des êtres naturels, et avant tout des vérités mathématiques[1], c'est parce que les modèles de ces choses créées sont seulement des essences dont la totalité n'épuise pas la réalité éminente et infinie de l'entendement divin, tandis que l'exemplaire de notre âme, faite par le Créateur à son image, ce ne serait pas telle idée particulière de cet entendement, mais Dieu lui-même, à la connaissance véritable de qui l'état de béatitude est seul capable de nous élever. Telle est la pensée de Saint-Augustin ; telle est sans doute aussi celle de Malebranche lorsqu'il excepte de la vision en Dieu la connaissance de notre âme, dont nous ne possédons pas selon lui « une idée », et lorsqu'il fait de la conscience un mode de savoir spécial, intime, mais obscur, et dénué de l'intelligibilité supérieure qui appartient à la science de l'étendue et de ses modes.

Dès lors, pour identifier le *Cogito* augustinien à une première approche de la vérité absolue, au premier pas accompli vers une intuition totale de la réalité divine, il faudra que par une nouvelle élaboration de la doctrine un rapprochement et presque une fusion s'opèrent entre la connaissance par illumination et la connaissance de l'âme par elle-même. Les essences éternelles aperçues dans la lumière divine devront pour ainsi dire descendre dans notre âme et devenir des idées innées. En se considérant alors dans son entière spontanéité productrice et dans l'unité de son activité, sans limiter son regard à l'une ou à quelques-unes de ses notions, l'esprit, en se connaissant lui-même, connaîtra Dieu, d'une manière encore imparfaite sans doute, mais suffisante pour donner à l'homme une idée de la manière dont cet Etre suprême lui révélera les mystères de sa propre essence absolue et infinie dans l'état de béatitude. Que la philosophie de Descartes se soit efforcée d'établir cette liaison entre la doctrine de l'illumination et la notion intuitive de l'âme impliquée dans le *Cogito*, c'est ce que nous allons montrer maintenant.

Quelque idéaliste que soit par certains de ses aspects la théorie cartésienne de la connaissance, il est impossible de ne pas

1. *De Ordine*, lib. II, cap. 17 et 18.

reconnaître dans sa théorie des idées, et plus particulièrement des idées innées, des traces profondes de l'ancien dogmatisme réaliste. C'est seulement dans les jugements, dans toutes les opérations de l'esprit qui impliquent affirmation ou négation, que le philosophe découvre la libre spontanéité de la pensée, la primauté du sujet sur l'objet, et aussi, grâce au rôle joué par la volonté, cette intervention de la personne dont l'importance dans la doctrine la fait incliner par moments vers l'idéalisme subjectif [1]. — Considéré isolément, l'entendement humain est au contraire purement réceptif et passif ; les idées s'impriment en lui comme sur de la cire [2]. — D'autre part, l'innéité, d'abord attribuée par Descartes à certaines notions privilégiées, finit par devenir dans son système le caractère de toutes les idées qui n'impliquent ni affirmation, ni négation [3].

Qu'est-ce à dire, sinon que toute notre connaissance, dérivée de ces semences de vérité que Dieu a déposées dans nos âmes, n'est au fond qu'une intuition, obtenue par la lumière naturelle, des « vraies et immuables natures » que notre entendement n'a pas forgées lui-même mais qu'il trouve en lui, semblables à ces essences éternelles que contient l'entendement divin [4] ? Hamelin, malgré sa tendance à appuyer sur la prédominance de l'inspiration idéaliste dans la philosophie cartésienne, est obligé de le reconnaître : pour Descartes, « Dieu fait les essences; nous trouvons au contraire les essences constituées. Dire que nous les trouvons constituées est bien l'expression propre. Descartes n'a pas soupçonné qu'il pût y avoir un terme moyen entre ces deux alternatives : créer arbitrairement les essences, les trouver toutes faites. Il ne songe pas, ou du moins il ne songe jamais sérieusement à se demander si les essences ne pourraient pas, au lieu de dominer la pensée comme du

1. Hamelin, *Descartes*, p. 168, p. 182.

2. Lettre au Père Mesland, du 2 mai 1644, *Ad. et T.* IV, 113. — Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 155 ; — Espinas, *L'idée initiale*, p. 273.

3. Lettre de Descartes à Mersenne du 22 juillet 1641, *Ad. et T.*, III, 418. — Cf. *Notae in programma quoddam* (*Réponse au placard de Régius*), *Ad. et T.* VIII, II, p. 358 ; — Hamelin, *Descartes*, p. 177.

4. Voir les *Regulae ad directionem ingenii* (Reg. VI) et Espinas : *L'idée initiale*, p. 269 et 270.

dehors, rester nécessaires tout en naissant cependant de la pensée. En un mot, il ne s'avise pas qu'elles pourraient être des créations nécessaires de la pensée, dussent-elles n'être vraiment créées que par Dieu, et seulement recréées par nous, recréées et non pas simplement agréées. Les essences, lorsqu'il s'agit de l'homme, sont donc devant l'entendement, d'après Descartes, à peu près comme les choses de l'ancien dogmatisme. Aussi Descartes, en tant du moins qu'il se place au point de vue humain, n'apporte-t-il aucune innovation dans la conception de la vérité, il ne cherche nullement à définir la vérité par quelque accord analytique ou synthétique de la pensée avec elle-même. Comme son langage même le prouve, il emprunte à la tradition antique et scolastique dont il a été nourri la définition de la vérité par le rapport entre une chose et la représentation de cette chose »[1]. Selon lui la lumière naturelle nous met immédiatement en présence de certaines « natures simples » que nous ne pouvons, à cause de leur simplicité, changer ou diviser à notre guise. Lorsqu'à l'aide de ces natures simples nous voulons obtenir par composition des objets plus complexes, la déduction par laquelle nous les enchaînons n'est encore qu'une intuition de leurs liens (*vincula*), et dans l'ordre suivi lors de cet enchaînement progressif se reflète la subordination ontologique des essences les unes aux autres[2].

L'innéisme cartésien revêt ainsi un aspect platonicien qui le rapproche de la théorie augustinienne de l'illumination. Cet aspect n'a pas échappé au plus pénétrant commentateur de la doctrine : « Selon Descartes, il y a certaines idées en face desquelles la nature nous met tout de suite, et même, au sens le plus propre du mot, immédiatement. Aucun mouvement de la pensée n'est nécessaire pour y conduire ou pour en développer le contenu : elles sont tout d'un coup tout ce qu'elles peuvent être. Il est vrai que Descartes, dans sa réponse au placard de Régius (et bien ailleurs) a ramené la notion de l'innéité à celle de la faculté de produire les idées. Mais cette idée de faculté est assez obscure et peut-être est-ce encore une

1. Hamelin, *Descartes*, p. 153.
2. Cf. Espinas, *L'idée initiale*, p. 269 et 270.

sorte de chose ou du moins une sorte de mécanisme réaliste qui se retrouve dans la pensée. Du reste, laissant de côté l'innéité des idées, nous pouvons remarquer que Descartes parle trop souvent des idées comme si c'étaient, à l'intérieur de la pensée, des réalités que le sujet pensant eût à percevoir. La pensée serait ainsi restée un miroir avec cette seule différence que la chose à refléter se trouverait maintenant en dedans aussi bien que le miroir. Faut-il donc admettre que Descartes, s'il n'est pas réaliste comme Aristote, l'est du moins comme le Platon des Alexandrins[1] ? »

La différence entre l'illumination augustinienne et l'intuition cartésiennes des essences tient sans doute à ce que la première nous met en rapports directs avec l'entendement divin, tandis que la seconde, passant du rang d'opération quasi surnaturelle à celui d'opération naturelle, semble être mise par la doctrine des idées innées à l'abri de tout reproche de transcendance. Mais si l'on y réfléchit, cette modification, profonde en apparence, n'altère pas autant qu'on pourrait le croire au premier abord le caractère originel de la doctrine. Avec Descartes, les essences descendent de l'entendement divin dans notre âme, elles deviennent des idées, au sens moderne du mot ; notre pensée, qui les découvre en elle-même par la connaissance de sa propre nature, n'a nul besoin de les contempler une à une dans la lumière incréée. — Seulement, d'où vient à cette connaissance initiale, qui n'est autre chose que le *Cogito*, la garantie de sa vérité ? D'abord la véracité divine, — suivant la doctrine connue sous le nom de cercle cartésien, — est nécessaire pour conférer à cette première notion, comme aux autres idées claires et distinctes, tous les caractères d'une certitude inébranlable. En outre et surtout, l'intuition qui nous la fournit comme un point de départ pour l'enchaînement discursif de nos raisons, et qui de cette manière nous conduit peu à peu à l'aperception des autres essences, constitue une première approximation de cette intuition de Dieu dont nous jouirons dans l'état de béatitude. Le *Cogito* est pour ainsi dire un commencement d'illumination. Parce qu'il n'est pas l'illumination totale, il ne permet pas d'appréhender directement et

1. Hamelin, *Descartes*, p. 178-179.

d'une seule vue l'existence et les attributs de la divinité ; et nous ne parvenons à cette connaissance que par un raisonnement, du reste immédiatement lié à l'intuition initiale ; — mais en nous donnant « une connaissance très claire et si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu » [1], il nous aide à comprendre dès cette vie comment notre âme, une fois unie à un corps glorifié, connaîtra Dieu et avec lui toutes les essences, par « une illustration immédiate de la Divinité sur notre esprit » [2]. La réalité du *Cogito* et des autres idées premières et leur caractère de « connaissance première, gratuite, certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux » [3], nous prouvent que dans notre corps actuel notre esprit possède déjà, « par la bénéficence de son Créateur » [4], quelques-unes de ces « *illustrations et connaissances directes* » [5], sans lesquelles il serait incapable de raisonner, et dissipent en nous tous les doutes que nous pourrions concevoir au sujet de « la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive » [6].

Telle est en effet la conception que développe Descartes dans une lettre écrite en mars ou avril 1648, sans doute au marquis de Newcastle, et à laquelle nous avons déjà maintes fois fait allusion. Le texte en est si important que nous devons en citer un large fragment : « Pour votre autre question, vous avez, ce me semble, fort bien répondu vous-même sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude, la distinguant de celle que nous avons maintenant, en ce qu'elle sera *intuitive*. Et si ce terme ne vous satisfait pas, et que vous croyiez que cette connaissance de Dieu intuitive soit pareille ou seulement différente de la nôtre dans le plus et le moins des choses connues, et non en la façon de connaître, c'est en cela qu'à mon

1. Lettre de Descartes à Silhon (?), de mars 1637, *Ad. et T.*, I, 353.

2. Lettre de Descartes au marquis de Newcastle (?) de mars ou avril 1648, *Ad. et T.*, V, p. 138.

3. *Ibidem*, p. 137.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, p. 138.

avis vous vous détournez du droit chemin. — *La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement*, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité. Or toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours qui les déduit des principes de la Foi, qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet. De sorte que ce que nous avons ou acquérons de connaissance par le chemin que tient notre raison a premièrement les ténèbres des principes dont il est tiré, et de plus l'incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnements. — Comparez maintenant ces deux connaissances, et voyez s'il y a quelque chose de pareil, en cette perception trouble et douteuse qui nous coûte beaucoup de travail et dont encore ne jouissons-nous que par moments après que nous l'avons acquise, à une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine, et toujours présente. — Or, que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne lui sera plus d'empêchement, ne puisse recevoir *de telles illustrations et connaissances directes*, en pouvez-vous douter, puisque dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, *et que notre âme en a déjà quelques-unes de la bénéficence de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner ?* J'avoue qu'elles sont un peu obscurcies par le mélange du corps ; mais encore nous donnent-elles une connaissance première, gratuite, certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. *Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez que de la vérité de cette proposition : Je pense, donc je suis ? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent et la manie, et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses*

figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive »[1].

Le sens de ces déclarations est bien net ; par leur contenu d'idées aussi bien que par les expressions employées, elles attestent que la doctrine du *Cogito* et des idées innées est une transposition de la doctrine augustinienne de l'illumination. Grâce à l'innéisme, l'idée de la connaissance de l'âme par elle-même, restée isolée des autres notions dans le système de Saint-Augustin, se relie à la conception de la vision en Dieu. Satisfaction est donnée en même temps aux scrupules théologiques qui suivant notre conjecture avaient empêché le philosophe du IVe siècle de parfaire lui-même la synthèse : par l'intuition première du *Cogito*, l'homme n'atteint pas, dans cette vie du moins, l'être souverain qui est le véritable exemplaire de son âme ; il n'en atteint qu'une imitation ou une limitation bien imparfaite, dont la connaissance lui sert ensuite à s'élever par la voie du raisonnement jusqu'à l'idée de la divinité, de son existence et de ses attributs. Nous rejoignons ainsi la preuve de Dieu par l'idée de l'Etre parfait et infini, telle qu'elle est présentée dans la *Troisième Méditation :* « Et de vrai, on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage, et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même : mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même... Je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu »[2].

Enfin nous comprenons mieux aussi pourquoi, malgré l'influence de la théologie augustinienne, la démarche initiale qui

1. *Ibidem*, p. 136 sqq.
2. *Troisième Méditation*, *Ad. et T.*, IX, I, p. 41 et 42.

imprime le branle à toute l'activité de l'intelligence est, dans les *Regulae ad directionem ingenii* et dans *l'Inquisitio veritatis*, non pas la vision des essences dans l'entendement divin, ni même la science, purement discursive, de Dieu, mais la connaissance de l'esprit qui pense : c'est que, suivant Descartes, cette connaissance est seule apparentée à « une illustration directe de la divinité ». — La lettre de 1648 qui nous révèle cette parenté entre le *Cogito* et l'illumination divine, constitue ainsi pour nous l'unique, mais précieux aveu, encore qu'indirect, qui ait échappé au philosophe au sujet de l'influence toute-puissante exercée sur ses méditations par la pensée de Saint-Augustin. — Il nous reste à voir maintenant par quelle évolution historique et par quel travail de préparation cette pensée a pu donner naissance à une philosophie de l'innéité.

II. — Le « *Cogito* » de Saint-Augustin et sa théorie de la connaissance autorisent le passage de l'illumination divine a la doctrine des idées innées. — L'origine augustinienne de l'innéisme cartésien

Au début du XVIIe siècle, bien avant la tentative philosophique de Descartes, la conception platonicienne des idées innées semble gagner dans l'esprit des théologiens la faveur perdue par la doctrine thomiste de la connaissance. Dans son excellent article sur l'innéisme cartésien et la théologie, M. Gilson a déterminé avec précision les causes de ce regain de faveur [1]. D'abord les critiques incisives de Télésio, de Campanella surtout, inspirées par un sentiment très vif et très pénétrant de l'unité de l'âme pensante, et par suite de l'identité foncière des diverses facultés et opérations de l'intelligence dans la connaissance, ont rendu impossible le maintien d'une fidélité rigoureuse à la doctrine des « *phantasmata* », des « espèces intentionnelles », et y interdisent même en un sens des corrections et des retouches de détail, qui ne feraient qu'ajouter aux complications déjà ruineuses de l'intellect agent,

1. E. Gilson, *L'innéisme cartésien et la théologie*, p. 456-499 (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1914).

de l'intellect patient, et du « *sensus agens* »[1]. — En même temps les objections de Silhon, fondées sur la notion de l'irréductible dualité de nature de l'esprit et de la matière, incitent les théologiens soucieux de maintenir la vérité spiritualiste contre les libertins à abandonner cette idée d'une transmutation des « espèces sensibles » en « espèces intelligibles », qui « n'est pas si aisée à digérer ni si facile à comprendre »[2], et qui présente l'inconvénient certain de rapprocher et de confondre, au profit du matérialisme athée, ces frontières entre l'âme et le corps si malaisées déjà à délimiter. L'innéisme bénéficie ainsi « des critiques sous lesquelles succombe la thèse contraire. Il trouve naturellement place dans le vide que le départ des espèces intentionnelles vient de déterminer »[3].

D'autre part, le besoin de défendre l'existence de Dieu contre les objections d'adversaires qui niaient toute vérité révélée exigeait de la part des apologistes un appel à la notion innée que possède naturellement de l'Etre infini et parfait tout homme raisonnable. « Contre les libertins qui niaient la nécessité des principes de la religion et de la morale, on était heureux de pouvoir invoquer le témoignage irrécusable d'une conscience qui portait ces principes profondément gravés en elle. Favorable au mysticisme d'un Bérulle qui s'ouvrait par lui un itinéraire intérieur de l'âme vers Dieu, l'innéisme fournissait donc également aux apologistes une arme contre les incrédules »[4]. — Dans des ouvrages de métaphysiciens et d'apologistes bien connus de Descartes, la doctrine des idées innées se substitue donc peu à peu, bien avant 1629, à la conception scolastique de la connaissance. Mersenne n'est pas seul à la soutenir dans ses *Quaestiones celeberrimae in Genesim*. « Silhon, cet autre ami de Descartes, Gibieuf et Bérulle, dont l'un s'entretenait volontiers avec lui sur les matières de philosophie et dont l'autre était son directeur de conscience ; Suarez, ce métaphysicien dont la pensée pouvait avoir atteint le jeune Des-

1. Voir ci-après : Deuxième Partie, Chapitre quatrième, I : *L'influence négative*, etc.

2. Silhon, *De l'Immortalité de l'Ame*, *éd. citée*, livre III, discours second, p. 599.

3. E. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 496.

4. *Ibidem*.

cartes par ses maîtres de la Flèche ; tous en venaient, au même moment, à réintroduire dans l'apologétique catholique quelque chose de l'innéisme platonicien. Non pas certes que la réminiscence y reçût droit de cité avec toutes les conséquences qu'elle comportait dans la pensée de Platon lui-même. Mais il devenait alors manifeste que la doctrine de la table rase, prise à la rigueur, présentait de graves inconvénients. En adoptant la doctrine des idées innées, Descartes ne prenait pas une initiative personnelle, il prenait place dans un parti qui comptait déjà de nombreux adhérents »[1].

De ces deux causes, découvertes par M. Gilson, du renouveau de la doctrine innéiste, la seconde ne présente pas un intérêt immédiat pour l'objet de notre étude. La première au contraire doit retenir quelque temps notre attention. D'une part en effet, comme nous l'établirons dans la suite de cet ouvrage, la critique des « espèces intentionnelles », que Descartes a connue par la lecture des ouvrages de Campanella, a pu dès 1623 le préparer à accueillir favorablement la conception de la pensée impliquée dans le *Cogito* de Saint-Augustin[2]. D'autre part, cette même critique et la doctrine des idées innées dont elle prépare l'avènement, sont contenues en puissance non seulement, comme l'a montré M. Gilson, dans la conception augustinienne de l'illumination, interprétée « selon la perspective historique du XVIIe siècle »[3], et dans la théorie de la perception du *De Genesi ad litteram*, mais encore, — et ce fait semble avoir échappé au diligent historien de Descartes[4], — dans la conception de la connaissance de l'âme par elle-même contenue dans le *De Trinitate* et dans le *De Civitate Dei*, d'où elles se dégagent du reste bien plus directement.

1. *Article cité*, p. 495.

2. Voir ci-après : Deuxième Partie, chapitre quatrième : I : *L'influence négative, etc.*, et II ; *L'influence positive, etc.*

3. E. Gilson, *art. cité*, p. 484, note 1.

4. Le problème du reste ne se reliait qu'indirectement à l'objet précis de son étude. M. Gilson (*art. cité*, p. 496, note 2 de la page 489) ne fait en outre qu'une rapide allusion à la critique des « espèces intentionnelles » telle qu'elle se présente dans les œuvres de Télésio et de Campanella, et il s'abstient de traiter la question de l'influence qu'elle a pu exercer sur la pensée de Descartes.

Suivant Saint-Thomas, nous ne possédons de notre âme qu'une connaissance indirecte, réflexe [1] ; suivant Saint-Augustin, au contraire, la conscience de soi, qui révèle à l'âme sa propre spiritualité, est pour elle en même temps le type originel de la connaissance certaine, parce qu'elle est immédiate et directe, indépendante de toute impression corporelle et de toute action exercée par un objet extérieur. Il suffisait donc à Descartes, pour s'acheminer peu à peu à la doctrine des idées innées, d'étendre les caractères originaux de la conscience de soi même à des connaissances d'objets extérieurs et matériels, et la question est maintenant de savoir s'il pouvait, dans cette généralisation hardie, s'autoriser soit de l'enseignement authentique de Saint-Augustin, soit de l'interprétation donnée de cet enseignement par des philosophes et des théologiens postérieurs.

A vrai dire, entre l'intuition intellectuelle obtenue par illumination et les représentations sensibles ou imaginatives, la place de l'opération par laquelle l'âme se connaît elle-même n'est nulle part déterminée avec précision par l'auteur du *De Genesi ad litteram*. Devant le caractère paradoxal de cette nouvelle forme de la connaissance, dont il vient d'établir lui-même l'incontestable réalité, mais où il ne découvre aucun exemplaire extérieur à la pensée du sujet connaissant, ni matériel comme dans la perception, ni spirituel et divin comme dans l'intellection, il reste vraisemblablement déconcerté, et il ne la fait pas entrer dans sa classification des divers modes du savoir. — Ceux-ci se ramènent à trois sortes de *visions* [2], l'une corporelle, l'autre spirituelle, la troisième intellectuelle. La première, c'est la sensation, qui exige une action exercée sur nos organes par un objet extérieur. La seconde comprend

1. Saint-Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 87, *3 ad Resp :* Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum ; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum ; et per actum cognoscitur ipse intellectus cujus est perfectio ipsum intelligere.

2. Saint-Augustin, *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 24, 30, 31.

le souvenir ou vision d'un objet absent, et toutes les formes de l'imagination. La troisième correspond à la *vision en Dieu* ou illumination : c'est l'intellection des essences par « la partie principale » de notre âme [1], éclairée par la lumière de l'entendement divin. Aucun de ces trois pouvoirs de la connaissance ne comprend la conscience de soi parmi ses manifestations.

Pourtant, si l'on suit de près le développement de la théorie, on y reconnaît le même courant de pensée, déjà idéaliste en un sens, qui a conduit le philosophe à son opinion sur la primauté de la connaissance de l'âme par elle-même. Dans la vision corporelle, le rôle du corps se réduit à celui d'excitant et pour ainsi dire de messager. Sous l'impression reçue de l'objet extérieur, l'esprit vital (*spiritus*) forme en lui une image qui n'est pas quelque chose de l'objet, mais quelque chose de semblable à l'objet. C'est dans la formation de cette image intérieure que consiste la sensation [2]. Or l'esprit (*spiritus*), s'il n'est pas tout à fait immatériel, n'est pas non plus une nature corporelle à la rigueur. Il n'est pas le corps, mais il est semblable au corps : c'est ainsi qu'il tient le milieu entre les deux autres natures : celle qui est vraiment le corps et celle qui n'est ni le corps, ni quelque chose de semblable au corps, c'est-à-dire l'âme proprement spirituelle à qui appartient le privilège de l'intellection [3]. C'est sans doute ce feu subtil et

1. *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, cap. XLVI.

2. *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 24 : Praestantior est enim visio spiritalis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest, quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid : non quod sit, sed quod simile sit : quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adjacent sentiuntur. *Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut muncio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nunciatur.*

3. *Ibidem* : Quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tanquam medietatem quamdam obtinere. Puto enim non incongruenter medium dici quod corpus quidem non est, sed simile est corpori, inter illud quod vere corpus est, et illud quod nec corpus est, nec simile corpori. — Cf. cap. VIII. —

invisible qui pour les stoïciens constituait l'essence de l'âme (*spiritus*).

Dès lors, différent du corps, et affranchi des propriétés matérielles qui l'alourdiraient et retarderaient ses mouvements, l'esprit vital peut former en lui-même les images des objets avec une surprenante rapidité. Il s'ensuit qu'au moment de la sensation ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme grâce au corps ; dans l'opération de la vision corporelle, où l'action est donc exercée non pas par le corps sur l'esprit, mais par l'esprit (*spiritus*) sur lui-même, celui-ci ne joue nullement vis-à-vis du corps le rôle de matière ; la vision spirituelle (*visio spiritalis*) n'est nullement subordonnée à la vision corporelle : c'est le contraire qui est vrai [1]. Sans doute l'évocation des objets absents par la mémoire et par l'imagination, dans laquelle consiste cette vision spirituelle, suppose antérieurement à elle une perception directe de ces objets par l'entremise des organes des sens. Mais les images évoquées dans la conscience ont été, lors de cette perception, quand les objets étaient vus pour la première fois, formées dans l'esprit par l'esprit lui-même [2], en sorte que l'impression reçue par l'organe n'a fait qu'imprimer le branle à une activité spontanée et indépendante de l'âme, qui fonctionne ensuite pour elle-même dans les opérations de rappel des souvenirs et dans les libres combinaisons de la fantaisie imaginative.

La même prééminence de l'âme sur le corps apparaît dans les rapports de la vision spirituelle et de la vision intellectuelle [3]. Pour juger, il ne suffit pas de se souvenir ; il faut encore contempler les essences des choses dans la lumière de

1. *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. XVI : Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de quâ aliquid facit ; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus, immo perspicuo modo spiritus corpore ; quamvis ergo prius videamus aliquod corpus quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur, tamen eamdem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate.

2. *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. XXIII.

3. *Op. cit.*, lib. XII, cap. XXIV.

l'entendement divin. Ainsi la hiérarchie des fonctions de la connaissance doit être en fin de compte établie de manière à mettre en relief la subordination des fonctions inférieures aux fonctions supérieures, de la vision corporelle à la vision spirituelle, et de la vision spirituelle à la vision intellectuelle. La première sorte de vision a besoin de la seconde, la seconde a besoin de la troisième, et toutes deux dépendent de la vision intellectuelle qui, elle, n'a nul besoin du secours des sens ni de celui de l'esprit [1].

Si on rapproche maintenant de ces développements la conception augustinienne de l'illumination, on est frappé de la parenté de la doctrine, prise dans son ensemble, avec la théorie des idées innées. Pour aboutir à celle-ci, il suffisait à Descartes de remplacer la vision en Dieu par l'intuition du *Cogito*, et de donner à la connaissance de l'âme par elle-même la place dominante occupée dans le système par l'intellection des essences. En fournissant à Descartes les premiers linéaments de cette conception, Saint-Augustin couvrait ainsi de son autorité théologique non seulement la démarche initiale de la philosophie cartésienne, c'est-à-dire le « *Je pense, donc je suis* », mais encore les plus importantes des démarches ultérieures de la doctrine, progressant par l'abandon des « espèces intentionnelles » et par l'adoption de l'innéisme en dehors du cercle étroit de la pensée scolastique. Nul doute ne subsiste donc plus maintenant sur les caractères et la portée de l'influence exercée par la tradition de philosophie augustinienne sur la formation du *Cogito* cartésien et de la théorie de la connaissance qui en est la suite naturelle. Mais pour achever de déterminer l'existence de cette tradition, et d'en préciser le mode de transmission, nous devons rechercher sous quelles formes doctrinales Descartes a pu la recevoir en dehors de l'enseignement direct de Saint-Augustin.

1. *Ibidem* : Ita spiritalis visio indiget intellectuali ut dijudicet, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget : ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subjecta est. — Cf., lib. XII, cap. XI : His atque hujusmodi rebus diligenter consideratis, satis apparet corporalem visionem referri ad spiritalem, eamque spiritalem referri ad intellectualem.

III. — Une étape intermédiaire entre la transcendance augustinienne et l'immanence relative du « *Cogito* » cartésien : la conception de la pensée dans la philosophie de Nicolas de Cusa

Les ouvrages de Mersenne et de Silhon se plaçaient au point de vue nécessairement étroit de l'apologétique, et pas plus que ceux de Bérulle, qui était un théologien plutôt qu'un philosophe et un mystique plutôt qu'un théologien, ils ne visaient à établir une métaphysique originale sur la base d'une nouvelle doctrine de la connaissance. — Suarez au contraire avait été un théologien et un métaphysicien de profession, et de plus ses *Metaphysicae Disputationes* comptent, suivant le mot de M. Gilson, parmi « les œuvres représentatives par excellence de l'esprit philosophique dont les professeurs du jeune Descartes se trouvaient pénétrés »[1]. Quelles sont les nouveautés introduites par cet auteur dans la théorie thomiste de la connaissance ?

Sans rompre tout à fait avec celle-ci, Suarez se contente de la corriger sur quelques points. C'est ainsi qu'il refuse au « *phantasma* » toute part de collaboration, — à titre de cause efficiente et par une sorte d'impression ou d'influx, — à l'action par laquelle la puissance spirituelle de l'âme raisonnable forme dans l'intellect patient les espèces des choses qu'elle connaît par les sens. Il soutient donc que l' « espèce sensible » n'est nullement élevée au rang d' « espèce intelligible » par l'illumination de l'intellect agent, et qu'elle fournit seulement à celui-ci une matière et comme un exemplaire. De plus, il s'exprime en termes plus favorables que Saint-Thomas sur l'évidence, non pas encore intellectuelle, mais au moins pratique et morale, de la croyance naturelle à l'existence de Dieu. Le rôle de son enseignement, appréciable sans doute, surtout s'il a touché Descartes dès le collège de La Flèche, s'est donc néanmoins borné ici à détourner le philosophe de la théorie

1. E. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 478.

des « espèces intentionnelles », et à lui suggérer la notion d'une connaissance de Dieu implantée dans la raison humaine comme une idée innée [1].

Bien plus décisive aurait été l'influence d'une doctrine de la connaissance au centre de laquelle Descartes eût trouvé l'activité de l'intelligence mesurant les choses par l'application de ses catégories, et réussissant à les appréhender justement grâce à l'intime participation de sa nature à l'unité de l'intellect divin : une telle doctrine aurait servi de transition naturelle entre la philosophie augustinienne, encore trop pénétrée de l'esprit de transcendance, et qui asservissait trop la connaissance au joug de l'objet et de l'absolu ontologique, et la philosophie plus libre, plus humaine, plus favorable à l'activité autonome du sujet pensant qui débute par le « *Cogito, ergo sum* ». Or, il existait une métaphysique qui satisfaisait à ces conditions, et cette métaphysique, Descartes l'a sans doute connue. Voyons comment la pensée du cardinal de Cusa, le plus profond des penseurs de la Renaissance, a pu l'aider à dégager de la doctrine augustinienne une théorie de la connaissance déjà presque idéaliste.

Le fait du doute avait servi à Saint-Augustin non seulement pour établir l'existence d'une âme spirituelle, mais encore pour prouver que cette âme était en possession de la vérité : « *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hâc re quam intelligit certus est : de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet unde non dubitet ; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare qui potuit undecumque dubitare* » [2]. — Dans le *De Trinitate* Saint-Augustin soutenait de la même manière que le désir ardent de savoir dont l'âme est possédée, surtout quand elle cherche à connaître sa propre nature, suffit à lui révéler la connaissance cachée qu'à son insu elle possède d'elle-même [3]. — Cette idée d'une vérité incluse dans le doute et dans la

1. Nous empruntons ces renseignements sur la théorie de Suarez à M. Gilson, *article cité*, p. 478-480.
2. *De vera Religione*, cap. 39.
3. *De Trinitate*, lib. X, cap. 3.

recherche, virtuellement contenue dans l'énoncé même des problèmes posés, devient chez Nicolas de Cusa, qui en aperçoit l'étroite connexion avec la théologie négative et avec le problème des rapports entre le fini et l'infini, la notion première qui domine tout le développement du savoir : celle d'ignorance savante ou d'ignorance instruite : *docta ignorantia* [1].

Interprétée d'abord en un sens purement négatif dans le *De docta ignorantia* (1440), où elle se présente surtout sous l'aspect d'une interdiction de déterminer la nature de Dieu par des attributs proportionnés seulement aux êtres finis, et d'une énergique affirmation du caractère inaccessible et incompréhensible pour l'homme de la vérité absolue, la notion d'ignorance instruite prend de plus en plus dans les écrits ultérieurs du philosophe [2] une signification positive. — La conscience de notre ignorance, en plaçant à une distance infinie cette vérité une et indivisible que notre intelligence s'efforce d'atteindre, en forçant notre esprit à ne jamais se contenter des approximations imparfaites que nous fournit notre science des choses, devient pour ainsi dire l'impulsion motrice qui produit, soutient et dirige le mouvement incessant de notre âme dans son progrès vers le savoir. De ce mouvement en effet nous prévoyons le terme ; du désir ardent qui le stimule nous pressentons la fin dans laquelle seule il trouvera son repos. « Le désir de l'intellect ne se porte pas vers ce qui peut être plus grand ou plus désirable. Tout ce qui est en deçà de

1. Sur cette notion de « docta ignorantia », son origine et son développement, et en général sur la philosophie de la connaissance du cardinal de Cusa, consulter : Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau, 1880 ; — ainsi que l'excellent exposé de M. Ernst Cassirer dans son ouvrage : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd I, s. 21-61, Zweite durchgesehene Auflage, Verlag Bruno Cassirer, Berlin, 1911. — Voir aussi : P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 2e série, XI, p. 104-125, Paris, Hermann, 1906-1909.

2. Et notamment dans les ouvrages suivants : *Idiotae de Sapientia liber primus* (1450), *Complementum theologicum* (1453), *De visione Dei* (1453-1454), *De venatione sapientiae* (1463), *De apice theoriae* (1463-1464).

l'infini peut être plus grand. La fin du désir est donc infinie »[1]. Si Dieu n'était pas infini, il n'y aurait pas de fin pour notre désir[2]. La très sainte ignorance nous procure le meilleur repos, en nous garantissant pour ainsi dire la possession d'un trésor illimité et inépuisable que nous trouvons dans notre propre champ, et qui nous appartient en toute propriété[3].

De même, s'il n'y avait pas une distance infinie entre la science des faits et celle des raisons, entre la connaissance du « *quia est* » et celle du « *quid est* », il n'y aurait pas de mouvement de l'âme vers le savoir, car l'âme ne prendrait pas conscience de son être et de sa vie inépuisable[4]. Plus nous comprenons par notre ignorance instruite que nous n'avons pas encore atteint la vérité, plus les caractères authentiques de la vérité : unité, infinité, éclatent aux yeux de notre esprit. A vrai dire même il nous serait impossible de fixer à nos recherches un but : l'être ou la vérité absolue, et de reconnaître que la réalité finie ou particulière que nous atteignons n'en constitue qu'une image et une approximation imparfaite, si au fond de nous-mêmes nous n'affirmions pas comme une présupposition initiale l'existence de l'être et de la vérité absolue, dont nous connaissons ainsi en un certain sens la nature et les propriétés ; — et c'est à la lumière de cette présupposition initiale que nous avançons vers la vérité, et que nous savons tout ce que nous réussissons à savoir.

Par cet approfondissement de l'idée de la « *docta ignorantia* », Nicolas de Cusa en vient à affirmer que dans toute recherche est présupposée la lumière qui conduit à l'objet recherché. C'est ainsi que ceux qui ont tenté la quadrature du cercle sont partis de l'hypothèse préalable d'une équivalence du cercle et du carré, impossible dans le monde des objets sensi-

1. « Desiderium enim intellectuale non fertur in id quod potest esse majus, aut desiderabilius. Omne autem citra infinitum potest esse majus. Finis igitur desiderii est infinitus » (*De visione Dei*, cap. XVI, p. 97). Nous citons chaque fois Nicolas de Cusa d'après l'édition suivante de ses œuvres complètes : *D. Nicolai de Cusa cardinalis Opera, Basileae*, MDLXV, ex officinâ Henricpetrinâ.

2. *Ibidem* : Quod nisi Deus esset infinitus, non esset finis desiderii.

3. *Ibidem*.

4. *Complementum theologicum*, caput II.

bles, où on ne peut se donner aucun carré qui ne soit inégal à tout cercle matériel assignable. Cette égalité, qu'ils ont présupposée, c'est donc par les yeux de l'âme, et non par leurs yeux charnels, qu'ils l'ont vue. La question que l'on se pose et sur la solution de laquelle plane encore le doute nous révèle déjà en effet l'existence de tout ce que ce doute implique de très certain : elle constitue ainsi en elle-même un principe de certitude [1]. C'est la position du problème de l'égalité au cercle du polygone régulier inscrit qui engendre les approximations successives par lesquelles le géomètre avance indéfiniment vers la solution, c'est-à-dire vers l'égalité, inaccessible à la rigueur, des deux figures. L'infini impliqué dans l'hypothèse devient, encore que transcendant par rapport à notre représentation sensible, la mesure du fini.

Mais en dernière analyse la présupposition première, la présupposition absolue, c'est la science infinie, c'est Dieu. Son existence se conclut du doute même que nous élevons sur sa réalité et sur sa nature. Est-il ou n'est-il pas ? Qu'est-il ? Pourquoi et par quoi est-il ? Nous ne pourrions définir et poser aucun de ces problèmes, si nous ne savions pas ce que c'est que l'être, l'essence, la cause, la fin, bien plus si nous ne supposions pas que l'être des êtres, l'essence des essences, la cause des causes, la fin des fins, existe nécessairement [2]. « *Omnis*

1. *Op. cit.*, cap. IV, p. 1110 : Et si acute consideras, id quod in omni inquisitione praesupponitur est ipsum lumen, quod etiam ducit ad inquisitum. Qui enim circuli quaesiverunt quadraturam, coïncidentiam circuli et quadrati in aequalitate praesupposuerunt, quae certe in sensibilibus non est possibilis. Non enim dabile est quadratum, quod non sit inaequale omni dabili circulo in materia. Hanc igitur aequalitatem quam praesupposuerunt non viderunt oculis carneis, sed mentalibus... Ex quo elicitur quicquam non esse eo modo actu scibile, quo sciri potest, nisi medio intellectus infiniti qui est infinita aequalitas, omne diversum et differens, et alterum, et inaequale et oppositum, et quicquid inaequalitatem nominat antecedens, in quo et per quem solum intellectum omne intelligibile mensuratur... Qui igitur quaerit scire, investigatur ab illa arte, seu scientia infinita. Et si in lumine illius artis sibi immissae in praesupposito ambulaverit, ducetur ad quaesitum.

2. *De conjecturis*, lib. I, cap. VII, p. 97 : De prima unitate. Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in ejus lumine requirit, nullaque esse potest quaestio quae eam non supponat. Quaestio an sit

quaestio de Deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum quod in omni quaestione de Deo quaestio praesupponit... Cum ergo a te quaesitum fuerit an sit Deus, hoc quod praesupponitur dicito, scilicet eum esse, quia est entitas, in quaestione praesupposita... Neque in hoc cadit haesitatio, nam Deus est ipsa absoluta praesuppositio »[1].

Ainsi le pouvoir qui se révèle à l'esprit de l'homme lorsque, par la détermination précise de ses doutes et de ses raisons d'incertitude, il découvre toutes les virtualités de vérité contenues dans son ignorance instruite, ce n'est pas la capacité passive de recevoir en lui, par une illumination divine, la connaissance des essences finies et, par une incessante progression effectuée de terme en terme, celle de l'essence divine ; c'est une puissance active, interne, immanente à sa pensée ; c'est un pouvoir inné de juger, et de former, par la spontanéité productrice qui lui appartient en propre, ces idées premières dont parlait Platon[2], et qu'on supposerait à tort toutes faites dans l'âme dès la naissance[3]. Ce sont précisément ces idées d'essence, de cause, de fin, d'égalité, d'infini surtout, toujours impliquées dans la position des problèmes du savoir, et qui fixent un but infini aux recherches de l'intelligence.

Il s'ensuit que dans son système Nicolas de Cusa attribue à l'activité de la pensée une place bien plus importante que Saint-Augustin. — Créée à l'image de Dieu, l'âme humaine constitue de ce fait un monde intermédiaire entre le Créateur et l'univers des créatures. Les êtres qui viennent après l'âme, c'est-à-dire tous les êtres autres que l'âme, ne sont l'image

nonne entitatem, quid sit quidditatem, quare causam, propter quid finem, praesupponit. *Id igitur quod in omni dubio supponitur certissimum, esse necesse est.* Unitas igitur absoluta quia est entitas omnium entium, quidditas omnium quidditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium, in dubium trahi nequit, sed post ipsam dubiorum est pluralitas. — Cf. *De Apice theoriae Dialogus*, p. 334 et 335.

1. *Idiotae lib. II*, p. 143.

2. *Idiotae* lib. III.

3. En revanche le pouvoir de former ces idées, qui est le pouvoir de juger, est véritablement inné. « Haec vis judiciaria est menti naturaliter concreata... quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit ». (*Idiotae lib. III*).

de Dieu que dans la mesure où celle-ci resplendit en eux [1]. Parce qu'il est avant tout une âme, l'homme est une sorte de Dieu humain, un microcosme dans lequel se retrouvent, d'une certaine manière, toutes les propriétés de Dieu [2], reproduites aussi dans le troisième monde, celui des objets matériels, sous l'aspect sensible de la multitude, de la variété et de l'inégalité. Mais qu'est-ce qui rend l'âme capable de jouer ce rôle ? — C'est justement le pouvoir de sa pensée, qui lui est conféré par sa participation à l'intelligence divine. Si Dieu est dans l'ordre de l'être le principe de la multitude, de l'inégalité, et de la division des choses, qui par l'acte de la création découlent, la première de l'unité, la seconde de l'égalité, la troisième de la connexion absolue, l'âme à son tour, dans l'ordre qui lui est propre, celui de la connaissance, imite l'action de ce principe suprême : son unité enveloppe en elle toute la multitude des choses, son égalité toute grandeur, sa connexion toute composition. Dieu est le principe, mais seule, par sa raison, elle est la mesure de la multitude, de la grandeur et de la composition ; si on la supprimait, rien ne subsisterait plus de cette mesure et de cette unification, de même qu'en niant la Réalité Infinie, on nierait du même coup l'être de toutes les créatures [3]. — Mesure des choses, l'âme leur confère en même temps leur valeur, dont elles eussent été privées,

1. *Idiotae lib. III*, cap. IV, p. 153 : Omnia quae post mentem sunt non sunt Dei imago, nisi quantum in ipsis mens ipsa relucet. — Cf. cap. III, p. 152 : Unde quantum omnes res, post simplicem mentem, de mente participant, tantum et de Dei imagine, ut mens sit per se Dei imago, et omnia post mentem non nisi per mentem. — L'idée réapparaît chez Agrippa de Nettesheim et chez tous les penseurs de la Renaissance, familiers avec les notions de microcosme et de macrocosme. — Voir sur ce point notre ouvrage : *Campanella*, Troisième Partie, chapitre II, 1.

2. *De Conjecturis*, lib. II, cap. XIV, p. 109. — Voir notre livre : *Campanella* : Deuxième Partie, chapitre premier.

3. *De Conjecturis*, lib. I, cap. III, et notamment p. 76 et 77 : Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est [mens], ita ut ipsa sublata, nihil horum subsistat ; sicut entitate infinita negata, omnium rerum entitates pariter constat esse negatas. Quapropter unitas mentis, omnem in se complicat multitudinem, ejusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et connexio, compositionem. Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis

si Dieu n'avait créé, pour l'apprécier, le pouvoir d'estimation de notre intelligence [1].

Ces deux pouvoirs, dont l'action consiste à unifier, à égaliser et à lier les objets multiples, inégaux et disjoints du monde sensible, et à les rapprocher ainsi de leur exemplaire suprême, se manifestent dans la connaissance par la mise en œuvre et l'application d'idées premières, dont la principale, à laquelle toutes se ramènent, est le nombre. « L'âme peut être conçue sur le type d'un nombre dix vivant, possédant en lui le nombre qui nombre toutes choses, et tout ce qui réalise dans toutes choses la proportion, c'est-à-dire l'harmonie, c'est-à-dire la beauté » [2]. La science ainsi acquise est une conjecture. Mais la conjecture est une assertion positive qui, dans le monde de l' « altérité », c'est-à-dire dans le monde étranger à l'unité et à l'indivisibilité du savoir absolu, participe néanmoins à la vérité en soi [3]. C'est ainsi par exemple que les théorèmes mathématiques appliqués aux figures de ce monde sont vrais encore que dans l'absolu les contraires coïncident [4], et qu'une ligne infinie y devienne identique à un triangle infini, et un triangle infini à un cercle [5]. Bien plus, cette coïncidence des contraires, l'âme en pressent déjà la possibilité dans l'étude même des mathématiques positives lorsque, pour se donner une représentation claire et distincte du mouvement et de la ligne, elle considère le premier comme une série développée et ordonnée de repos, comme une « *explicatio quietis* », et la seconde comme une « *explicatio puncti* », obtenue par le mouvement du point suivant une certaine loi [6].

Veut-on maintenant distinguer mieux de l'action de l'âme

generativa est. Est igitur mens nostra, distinctivum, proportionatum atque compositivum principium. — Nicolas de Cusa attribue aux deux mots : *mens*, et *mensura*, la même origine étymologique.

1. *De ludo globi*, lib. II.

2. *Excitationum lib. VII*, p. 554. — Cf. *De Conjecturis*, lib. I, cap. IV, p. 77.

3. *De Conjecturis*, lib. I, cap. XIII, p. 80 : Conjectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem uti est participans.

4. *De Conjecturis*, lib. II, cap. II.

5. *De Docta Ignorantia*, lib. I, cap. XIV, XV, XVI, p. 10 sqq.

6. *Idiotae lib. III*, cap. IX, p. 163.

divine ces opérations de la connaissance propres à l'âme humaine, il faut alors leur donner le nom d'assimilation (*assimilationes*). « Si toutes choses sont dans l'âme de Dieu comme dans leur vérité précise, rigoureuse et propre, toutes sont dans notre âme comme dans l'image ou la ressemblance de leur vérité propre, c'est-à-dire sous forme de notions... Toutes sont en Dieu, mais là sont les exemplaires des choses ; toutes sont dans notre âme, mais ici sont les ressemblances des choses... La conception de l'âme divine est la production des choses ; la conception de notre âme est la notion des choses »[1]. Connaître les choses, c'est donc les assimiler. L'âme divine, en concevant, crée ; la nôtre, en concevant, assimile, par la constitution de notions ou visions intellectuelles. L'âme divine est une « *vis entificativa* », l'âme humaine une « *vis assimilativa* »[2].

Dans ces assimilations, où se révèlent le pouvoir et l'activité de la pensée humaine, il faut distinguer plusieurs degrés. Au premier degré, il faut placer les assimilations obtenues par l'usage des sens. Celles-ci, impossibles sans le secours des organes, ont pour résultat la connaissance des formes sensibles, encore obscurcies par la « variabilité » indéfinie de la matière, mais elle ne donnent pas lieu seulement à des perceptions : les espèces sensibles déterminent des jugements de l'esprit sur l'objet, et par suite des conjectures comme celles des arts mécaniques, de la physique et de la logique ; ainsi des assimilations rationnelles s'enchaînent immédiatement aux assimilations réalisées dans l'organisme par l'esprit vital (*spiritus*)[3].

Au second degré de la connaissance, notre esprit atteint non plus les images incertaines des formes, mais les formes elles-mêmes, non pas en tant qu'elles sont immergées dans la matière, mais en tant qu'elles sont, en elles-mêmes et par elles-mêmes, dans leur nature immuable. Notre âme produit ces assimilations abstraites, dont la connaissance mathématique constitue le type le plus parfait, en regardant vers sa propre

1. *Idiotae lib. III*, cap. III, p. 152.
2. *Idiotae lib. III*, cap. VII, p. 158.
3. *Ibidem*.

immutabilité, et en se servant d'elle-même comme instrument, sans le secours de l'esprit vital. Toutefois, comme dans cette fonction elle se considère comme une nature qui peut être unie à un corps, c'est encore ici par les « fantômes » ou images sensibles des formes qu'elle est incitée à penser [1].

Le troisième degré de la connaissance au contraire marque pour elle, en même temps que le terme de son activité et la mesure enfin remplie de sa capacité de savoir, sa libération totale vis-à-vis du corps et de toute diversité matérielle. L'attribut qu'elle considère en elle et qui lui sert alors d'instrument, c'est sa propre simplicité, incommunicable à la matière, et par laquelle elle est vraiment l'image de Dieu. Dans sa simplicité elle contemple toutes choses comme si par exemple elle contemplait toute grandeur dans le point et tout le cercle dans son centre. Cet acte suprême, dans l'unité duquel elle s'assimile à toutes choses, c'est l'intuition de la vérité absolue [2]. L'âme y découvre ce qu'elle cherchait partout, sans le trouver, en mesurant les autres êtres : sa propre mesure, c'est-à-dire la connaissance d'elle-même, unique fin de tout le déploiement de son activité. Le but est atteint dès qu'elle voit toutes choses se fondre dans l'unité, car elle possède alors d'elle-même un exemplaire adéquat : Dieu [3].

Telle est dans ses grandes lignes la philosophie de la connaissance du cardinal de Cusa. Pénétrée, comme celle de Descartes, de platonisme mathématique, elle annonce le *Cogito* et la théorie des idées innées par un sentiment très vif de l'activité, de la dignité et de la primauté de la pensée. Dans le doute même, qui met sa puissance à l'épreuve, l'âme découvre la lumière qui éclaire la voie de la vérité, et les idées premières qui engendrent tout savoir ; — et bien que ce doute la conduise à l'affirmation de Dieu plutôt qu'à la certitude de sa propre existence, néanmoins, dans le progrès de pensée qui

1. *Loc. cit.*, p. 159.

2. *Ibidem*... Et haec est intuitio veritatis absolutae.

3. *Idiotae lib. III*, cap. IX, p. 163 : Nam mens est viva mensura quae, mensurando alia, sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat, sed sui mensuram in omnibus quaerens, non invenit, nisi ubi sunt omnia unum, ubi est veritas praecisionis ejus, quia ibi exemplar ejus adaequatum.

fait suite à la détermination des problèmes posés, c'est en regardant en elle-même, et non immédiatement en Dieu, qu'elle réussit à appréhender et à enchaîner entre elles les essences des choses, jusqu'à ce qu'elle parvienne à la conscience parfaite de sa propre nature et de son unité indivisible, qui est en même temps l'intuition de la vérité absolue et la vision de Dieu. — Par cette différence avec la doctrine de Saint-Augustin, où la connaissance de l'âme par elle-même est trop sacrifiée à une aptitude quasi passive de l'entendement à recevoir l'illumination divine, la philosophie du cardinal de Cusa était merveilleusement propre à orienter Descartes vers une conception du *Cogito* qui réalise, par une théorie intellectualiste des idées innées, la fusion des deux notions, — pour lui également vraies et complémentaires l'une de l'autre, — de la spontanéité de la pensée et de l'origine divine de tout savoir. En fait, exerça-t-elle une influence sur ses méditations ?

Aucune analogie de textes entre les écrits de Descartes et ceux du philosophe du XVe siècle n'est assez précise pour suggérer l'hypothèse d'un emprunt, d'un souvenir de lecture, ou d'une réminiscence. Au moins l'auteur des *Méditations* a-t-il lu les ouvrages du cardinal de Cusa ? Le fait est très vraisemblable. Les difficultés scientifiques et surtout théologiques inhérentes à ses spéculations sur l'étendue des choses créées, et qui l'inquiétaient dès 1629 [1], le haut intérêt que présentait pour lui la question de l'infini mathématique, l'autorité dont devait jouir auprès de son ami : le Père Gibieuf, et de son directeur : le cardinal De Bérulle, un docteur de la tradition néo-platonicienne et augustinienne, partisan de la théologie négative, tout indique que Descartes, dès le début de ses méditations métaphysiques, a dû être incité très fortement à prendre connaissance des solutions données par le cardinal de Cusa aux problèmes qu'il devait lui-même agiter, et c'est sans doute à un souvenir direct de ses lectures qu'il fait allusion

1. Lettre de Descartes à Mersenne du 18 décembre 1629, *Ad. et T.*, I, 86 : « Et à propos de cecy, je vous prie me mander s'il n'y a rien de déterminé en la religion, touchant l'étendue des choses créées, sçavoir si elle est finie ou plutôt infinie, etc... »

en 1647 lorsqu'il écrit à Chanut : « Je me souviens que le cardinal de Cusa et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini sans qu'ils aient jamais été repris de l'Eglise pour ce sujet »[1].

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, notre exposé aura au moins, nous l'espérons, ajouté quelque relief et quelque précision à l'affirmation que nous proposions de démontrer dans ce chapitre comme dans le précédent : d'Aristote et surtout de Plotin à Saint-Augustin, de Saint-Augustin à Pic de la Mirandole et à Nicolas de Cusa, de Nicolas de Cusa aux apologistes du XVII[e] siècle et enfin à Descartes, on découvre un courant continu de pensée qui a sa source dans la reconnaissance du fait incontestable et primordial de la conscience de soi, et qui tend à installer dans la philosophie, en liaison avec une nouvelle preuve de la spiritualité de l'âme, la notion de l'indépendance de l'âme pensante vis-à-vis de l'objet extérieur, et de la primauté absolue de la pensée tant dans l'ordre de l'être que dans celui du savoir. De cette notion, déjà entrevue obscurément par le néo-platonisme, plus nettement par Saint-Augustin et par des philosophes de la Renaissance[2], le « *Cogito ergo sum* » est l'expression achevée, cette fois pleinement claire et distincte. L'étude de la place occupée par une conception semblable dans la doctrine de Campanella va maintenant apporter à cette vue historique une nouvelle et précieuse confirmation.

1. Lettre de Descartes à Chanut, du 6 juin 1647, *Ad. et T.*, V, 51. — Cf. l'allusion à la *docta ignorantia* dans la lettre à Régis de janvier 1642. *Ad. et T.*, III, 506.

2. Cf. : « L'idée de faire *de la conscience immédiate de soi la base de tout savoir* se trouve déjà chez plusieurs penseurs de la Renaissance, *chez Nicolas de Cusa*, Montaigne, Charron et Sanchez... » (Harald Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, traduction Bordier, Paris, Félix Alcan, 1906 ; tome I, p. 163, dans l'article sur Campanella).

DEUXIÈME PARTIE

CAMPANELLA

CHAPITRE PREMIER

La Comparaison des Idées

I. — La nécessité du doute méthodique

C'est dans un ouvrage publié seulement en 1638 [1] : l'*Universalis Philosophia* ou *Métaphysique* que Campanella expose de la manière la plus systématique et la plus approfondie une conception semblable au *Cogito* cartésien [2]. Toutefois, comme les grandes lignes de cette conception avaient déjà été indiquées par lui dans le *De sensu rerum et magiâ* [3], paru en 1620, dix-sept ans avant le *Discours de la Méthode*, et comme la métaphysique des « Primalités » et l'affirmation de l'identité de l'être et du connaître étaient déjà contenues explicitement dans ce livre, dans les *Poesie* [4] (1622) et dans l'*Atheismus triumphatus* [5] (1631), nous aurons le droit de considérer le philosophe calabrais comme un précurseur du « *Je pense, donc*

1. *Thomae Campanellae Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, libri XVIII, Parisiis*, 1638. — Abréviations désormais usitées pour désigner l'ouvrage : *Met.*, *Universalis Philosophia.*

2. La similitude des deux conceptions nous a paru assez intéressante pour mériter une étude spéciale. C'est pourquoi, abandonnant pour quelque temps notre étude de la formation du *Cogito* dans l'esprit de Descartes, nous examinons dans tout le présent chapitre sur quels points et dans quelle mesure Campanella dans sa *Métaphysique* a devancé l'auteur du *Discours de la Méthode* et se révèle ainsi comme un *précurseur* du « Je pense, donc je suis », abstraction faite de la question de savoir s'il en a été réellement l'*inspirateur.*

3. *De sensu rerum et magiâ libri quatuor, Francofurti, apud Egenolphum Emmelium, 1620.* — Abréviation usitée désormais : *De sensu, 1620.*

4. *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla, Cavate da' suo' libri detti la Cantica, Con l'esposizione, Stampato nell' anno MDCXXII.* — Sans nom de lieu ni d'imprimeur.

5. *Atheismus triumphatus, seu Reductio ad Religionem per scientiarum veritates, Romae, Apud Haeredem Bartholomaei Zannetti*, 1631.

je suis » si, de la comparaison de ses idées avec celles de Descartes, nous réussissons à dégager des ressemblances assez frappantes entre les deux doctrines [1]. Quant à la question de savoir si le second de ces deux penseurs s'est réellement inspiré de son devancier, elle ne peut évidemment être tranchée avec sûreté et impartialité qu'à condition de limiter étroitement son étude aux écrits du philosophe italien publiés antérieurement au premier ouvrage imprimé de Descartes et que ce dernier avoue avoir lus : de ce point de vue, le plus important est le *De sensu rerum et magiâ* (édition de 1620), et c'est l'examen de ce livre surtout qui, dans notre quatrième chapitre [2], nous permettra de déterminer avec exactitude le degré et la nature de l'influence que la pensée de son prédécesseur, qu'il connaissait depuis 1623 [3], a pu exercer sur les méditations métaphysiques de l'auteur du *Discours de la Méthode*.

En fin de compte, nous avons donc à résoudre quatre problèmes principaux : 1° le *Cogito* de Campanella, dans sa signification la plus pleine et la plus riche, ressemble-t-il à celui de Descartes ? 2° S'en rapproche-t-il dans la signification plus restreinte qu'il revêt dans le *De sensu rerum et magiâ* et dans les autres livres du philosophe italien publiés avant 1623 ? 3° Y avait-il entre les buts des deux penseurs une analogie suffisante pour éveiller l'intérêt de Descartes et l'encourager à puiser des idées dans les écrits de son devancier ? 4° En fait, avant de construire sa métaphysique, Descartes a-t-il pris connaissance de ces écrits ? Lesquels a-t-il lus et à quelle date ?

1. Il est vraisemblable du reste que même les idées secondaires dont le *Cogito* de Campanella s'enrichit dans les chapitres de la *Métaphysique*, et qui sont absentes du *De sensu rerum et magiâ*, avaient déjà été élaborées par Campanella en 1611, date d'achèvement du manuscrit du premier ouvrage (voir ci-après : Deuxième Partie, chapitre III : *La question de fait*), mais qu'il n'avait pas cru devoir les exposer complètement dans des livres qui ne prétendaient pas d'après leur sujet, comme l'*Universalis Philosophia*, épuiser l'étude des questions relatives à la philosophie générale et notamment à la théorie de la connaissance.

2. Voir ci-après : Deuxième Partie, chapitre quatrième : *L'influence de la philosophie de Campanella sur la formation de la pensée cartésienne.*

3. Ce point sera établi plus loin : Deuxième Partie, chapitre troisième : *La question de fait.*

L'examen de cette dernière question doit précéder évidemment celle de la seconde, puisque c'est à condition seulement d'établir qu'il a connu le *De sensu rerum et magiâ* ou d'autres œuvres de Campanella que Descartes peut être convaincu d'y avoir puisé l'idée du « Je pense, donc je suis ». L'étude du premier problème est au contraire tout à fait indépendante de la solution que l'on donne au dernier : puisque, dès 1611, date d'achèvement de la *Métaphysique*, ou tout au moins dès 1620, date de publication du *De sensu*, le philosophe calabrais affirme l'identité de l'être et de la conscience et en même temps l'antériorité et la primauté de la connaissance de l'âme par elle-même sur toute autre espèce de savoir, empirique ou discursif [1], l'examen de ses pensées présente par lui-même, à qui veut étudier d'une manière complète les antécédents historiques du Cogito cartésien, un intérêt tout à fait indépendant de la question de savoir si cette importante conception a été ou n'a pas été empruntée à un autre penseur, son contemporain, par l'auteur du *Discours de la Méthode*. De toute manière en effet *l'identité ou la ressemblance des vues des deux philosophes nous révèlerait l'existence d'un besoin spéculatif commun, explicable par l'analogie des fins poursuivies et par les conditions historiques de développement de leurs doctrines*, et c'est avant de préciser ces analogies et ces conditions que nous devons, en donnant à cette étude une certaine ampleur, comparer sur tous les points importants le « *cognoscere est esse* » de Campanella au « Je pense, donc je suis » de Descartes.

Suivant l'auteur des *Regulae ad directionem ingenii*, la *théorie de la connaissance* est la préface indispensable de la métaphysique. Aucune question n'est plus importante à résoudre que celle de savoir « ce que c'est que la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend ». Au moins une fois dans sa vie le philosophe doit se poser le problème des limites de l'esprit et « chercher soigneusement avant d'aborder l'étude de chaque chose en particulier quelles sont les connaissances que peut atteindre la raison humaine » [2]. Le Cogito n'est donc pas seu-

1. Voir plus loin : chapitre IV, 2 : *L'influence positive : l'innéisme et le Cogito.*

2. Espinas, *L'idée initiale*, p. 273 et 274 ; le texte cité est traduit des *« Regulae ad directionem ingenii »* (*Reg. VIII*).

lement pour Descartes la démonstration d'une vérité métaphysique primordiale : l'existence de l'âme ; il est encore et surtout la découverte d'un principe de certitude. Après cette démarche décisive, nous pourrons tenir pour vraie toute liaison d'idées qui se présentera à notre jugement avec les mêmes caractères de clarté et de distinction que la liaison des notions de pensée et d'existence. Le doute initial qui a conduit à cette affirmation est donc bien un doute méthodique : il est nécessaire pour introduire et pour démontrer les principes d'une théorie rationaliste de la connaissance qui nous fait pénétrer progressivement au cœur même de la métaphysique. Campanella conçoit-il de la même manière l'ordre des démarches préparatoires à cette discipline ?

La première des trois parties de l'*Universalis Philosophia* est consacrée à l'étude des principes du savoir : *principia sciendi*. Cette étude est placée par l'auteur avant celle des principes de l'être : *principia essendi*, qui constitue la seconde partie de l'ouvrage et qui précède elle-même l'étude des principes de l'action : *principia operandi*, objet de la troisième partie [1]. C'est donc bien à la théorie de la connaissance que toute la métaphysique est suspendue ; et cette subordination n'est pas l'effet du hasard ou d'un de ces assemblages arbitraires d'écrits de destination et de dates différentes coutumiers au philosophe lorsqu'il compose ses livres et qui en rendent parfois l'interprétation si difficile et la lecture si fastidieuse. Campanella en effet a parfaitement conscience de l'importance de la discipline qui doit servir d'introduction à la philosophie première. S'il est malaisé de connaître les choses, il l'est bien plus de connaître la manière de les connaître [2]. Le premier devoir du métaphysicien est donc de se demander s'il y a une science, quelle est sa portée et quelles sont ses limites, quels sont les modes d'acquisition du savoir, quelles règles il faut suivre pour l'atteindre, et s'il est vrai que celui-là seul sait qui sait qu'il ne connaît rien parfaitement [3].

1. *Met.*, *Procœmium*, p. 5 et 6.

2. *Met.*, pars I, p. 331 : Rerum naturas cognoscere difficile quidem est ; ac modum cognoscendi longe difficilius.

3. *Met.*, *Procœmium*, p. 5.

La signification historique de cette exigence est du reste facile à comprendre. Dans le désordre et le conflit de doctrines qui résultent au XVI[e] siècle de la restauration des diverses philosophies de l'antiquité, dressées comme des machines de guerre contre l'édifice branlant de la scolastique, adaptées plus ou moins habilement à la défense du dogme chrétien, ou conciliées ensemble et avec celui-ci par le *modus vivendi* d'un éclectisme fumeux et inconsistant, c'est au scepticisme, renouvelé aussi de Carnéade et de Sextus Empiricus, que devait nécessairement aboutir la pensée de la Renaissance. Celle-ci en effet, intéressée d'autre part mais déconcertée et désorientée par le spectacle de l'infinie variété des religions, coutumes et institutions que lui offraient l'histoire des peuples, les voyages et la découverte du Nouveau-Monde, s'était montrée impuissante encore à systématiser les différentes disciplines positives pour les résultats desquelles elle se passionnait, mais qui, séparément, cherchaient encore leur voie avec l'enthousiasme, certes, mais aussi dans la pénombre et la demi-conscience des premières intuitions. Le métaphysicien qui, dans cette confusion tumultueuse d'idées, a conservé sa foi dans la valeur du savoir humain est donc tenu, avant d'exposer son système, de produire ses preuves et de justifier ses prétentions par un examen critique préalable du pouvoir de connaître, de sa portée et de ses limites. Qu'il soit un Campanella, pour qui la science véritable est la magie, révélatrice des âmes individuelles et de l'esprit universel qui entretiennent la vie du monde, ou qu'il soit un Descartes, qui a placé sa confiance dans l'application universelle de la méthode mathématique aidée de l'expérience, la même nécessité urgente lui impose pour premier effort de spéculation la réfutation des Montaigne, des Sanchez, des Agrippa, des Jean-François Pic de la Mirandole, et la recherche d'un principe de certitude invulnérable aux attaques du scepticisme.

Aussi voyons-nous Campanella, dans l'*Universalis Philosophia*, asseoir son système sur les mêmes bases qui, quelques années plus tard[1], formeront l'infrastructure de la métaphy-

1. L'ouvrage de Campanella dont nous parlons est en effet achevé depuis 1611 ; il n'est pas douteux du reste que tous les passages relatifs au doute méthodique ne fassent partie du texte primitif ou tout au moins

sique du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*. Comme Descartes il expose longuement, et en leur donnant toute leur force, les raisons de douter de la possibilité du savoir accumulées par les sceptiques de l'antiquité et des temps modernes ; comme lui, il les repousse en montrant qu'elles laissent subsister des principes certains et universels sur lesquels nous nous appuyons pour constituer les sciences ; comme lui, mais en s'inspirant ouvertement de Saint-Augustin, il rattache la certitude de ces principes à celle que la pensée, au moment même du doute, possède de sa propre existence. L'ordre du premier livre de l'*Universalis Philosophia* est le même que celui du *Discours de la Méthode :* aux raisons cartésiennes de douter correspondent les quatorze « *dubitationes* » de Campanella, au *Cogito ergo sum*, l'affirmation de la connaissance innée de soi contenue dans la réponse générale à ces quatorze raisons, ainsi que la subordination des autres connaissances à ce savoir premier et fondamental, établies dans ce même chapitre et dans les réponses à la neuvième et à la dixième *Dubitatio*. — Enfin les deux philosophes sont d'accord aussi pour ériger en *méthode* le doute initial. C'est, pour l'auteur du *Syntagma* comme pour celui du *Discours*, la première et indispensable démarche de la pensée, celle qui inaugure le travail d'invention et de construction métaphysique : « *Metaphysicus qui communem cunctis scientiis philosophiam tractat, nihil praesupponit, sed omnia dubitando perquirit ; nec enim praesupponet se esse veluti sibimet ipsi apparet, nec dicet esse vivum aut mortuum, sed dubitabit... nec nomina ipsa putabit dicere quod dicunt* » [1].

II. — Les raisons de douter

Moins caractéristiques assurément sont les ressemblances entre les motifs de douter de Campanella et ceux de Descartes.

n'aient été écrits antérieurement au *Discours de la Méthode :* la nécessité de ce doute est en effet, comme nous le verrons quelques lignes plus loin, affirmée nettement dans le *Syntagma*, ouvrage dicté par Campanella à Naudé en 1631, et non retouché par la suite, à cause de la brouille des deux amis.

1. *Thomae Campanellae De libris propriis et de recta ratione studendi Syntagma*, Parisiis, 1642, apud viduam Giulielmi Pelé, p. 53.

Alors que, dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*, ceux-ci, méthodiquement classés, sont rattachés à des raisons générales telles que la subjectivité des notions acquises par les sens, l'intervention de la mémoire, et en général de la partie irrationnelle de l'esprit, dans toutes les opérations de la raison, ou encore l'hypothèse du malin génie, les quatorze objections de l'*Universalis Philosophia* à la possibilité du savoir ne semblent pas, au premier abord du moins, procéder, comme celles de Descartes, d'une vue profonde des obstacles et des difficultés que la constitution de l'esprit et le mécanisme même des opérations intellectuelles opposent à l'acquisition de la connaissance certaine. Elles rappellent trop cette viande creuse des arguments sceptiques que l'auteur des *Réponses aux Secondes Objections* déclarait avoir « remâchée » avec dégoût [1]. Nul ordre ne règne dans leur développement. Leur classification ne repose sur aucune base sérieuse ; leur importance respective n'est jamais appréciée ni mise en relief. C'est une accumulation de raisons, parfois contradictoires entre elles, et prises de toutes mains. On y voit réapparaître les « lieux » favoris de Carnéade, de Sextus Empiricus, aussi bien que les objections de Montaigne, de Sanchez, d'Agrippa, du second Pic de la Mirandole, mille fois reprises sous diverses formes et répétées à satiété.

Pourtant, dans le désordre général de l'argumentation, encore accru par la manie scolastique de division et de subdivision, on peut, si par ailleurs on connaît les problèmes philosophiques principaux agités par Campanella, et dont la discussion du scepticisme était destinée à préparer la solution, discerner quelques idées générales qui permettent la comparaison des deux doctrines.

Un fait d'abord est certain : pour Campanella comme pour Descartes, c'est avant tout la nature de la connaissance sensible qui justifie le doute des pyrrhoniens. Cette connaissance en effet, liée à la fois à une modification de nos organes et à un changement extérieur des objets qu'elle a pour but d'enregistrer et de conserver dans la mémoire, dépend en même temps, d'une part du perpétuel et insaisissable écou-

1. *Réponses aux secondes Objections*, *Ad. et T.*, IX, I, p. 103.

lement des phénomènes sensibles dans lequel notre esprit chercherait en vain quelque fixité, indispensable pourtant à la vérité de ses affirmations, d'autre part, d'une constitution organique et d'un état transitoire du corps et de l'âme qui varient à l'infini, non seulement d'être vivant à être vivant, mais encore, chez l'homme, d'individu à individu, et chez le même individu, de moment à moment. Dans chaque être, elle est donc pour ainsi dire située à l'intersection de deux flux distincts d'événements continuellement changeants dont rien ne garantit ni la correspondance mutuelle, ni l'accord avec les flux contemporains dont la rencontre produit au même instant ou à d'autres instants, chez le même sujet ou chez d'autres sujets, des impressions et des sensations qu'ils s'imaginent être les mêmes. Autant d'êtres individuels et autant, dans chaque être, d'états divers de son organisme et de sa faculté de sentir, autant de sensations diverses pour une chose ou une propriété dont on ne saurait dire si réellement et en elle-même elle s'était, dans tous ces cas, présentée à notre perception identique ou différente [1]. — Par la sensation donc nous ne connaissons pas la nature des choses, mais la manière seulement dont elles nous affectent et qui varie avec les sujets. Elle ne nous donne pas la mesure du réel, mais de notre affection du moment [2]. Cela est si vrai que, pour échapper au reproche de fausseté essentielle et rédhibitoire adressé à la connaissance sensible, Campanella, qui n'a pas toujours peur de se contredire, se contente parfois d'invoquer la vérité même de cette confirmation du flux incessant des choses, qui, elle au moins, est incontestable et rend certaine en même temps celle de l'impossibilité du savoir empirique : « *Si scimus res in continuo fluxu esse nec posse sciri, recte scimus* » [3].

La notion d'une vérité supérieure à celle des apparences sensibles et qui sera atteinte par l'aperception d'essences immuables et éternelles est donc déjà préformée dans le doute de Campanella, et l'analogie que présente cet aspect de sa pensée

1. *Met.*, lib. I, cap. I, Dubitationes III, VII, VIII.
2. *Met.*, lib. I, cap. I, Dubitatio III, art. III, pars I, p. 11 ; — lib. I, passim.
3. *Met.*, pars I, p. 72, lib. I, cap. IX, art. VII.

avec l'aspect intellectualiste et platonicien de la philosophie de Descartes ne saurait être contesté, si l'on se souvient de l'importance du rôle joué dans celle-ci par les « natures simples », les « vraies et immuables natures » que notre esprit, grâce à sa participation à l'entendement divin, réussit à appréhender et à enchaîner dans ses jugements et ses raisonnements. Pour les deux philosophes du reste, le *Cogito* est logiquement et ontologiquement la première de toutes les connaissances rationnelles, celle d'où dérivent et à laquelle se subordonnent toutes les autres. Descartes y voit le modèle primitif de ces liaisons établies par l'esprit entre les essences dont la nature immuable ne dépend ni de nous ni des changements empiriques et que nous ne pouvons ni modifier ni diviser à notre guise[1]. Campanella y découvre une connaissance qui, par son indépendance vis-à-vis de toute modification externe ou interne du sujet, nous révèle, au-dessus du flux des phénomènes sensibles, une Primalité de l'Etre, la Sagesse, l'identité, pour chaque substance individuelle, de son être profond avec la conscience cachée de soi qui lui appartient par le fait même de son existence.

Cette défiance vis-à-vis de la connaissance sensible, si singulière chez un disciple de Télésio qui maintient, même après le *Cogito*, sa première théorie empiriste du savoir, mal conciliée avec les principes nouveaux d'une doctrine innéiste, est-elle la seule ressemblance importante que présentent avec les motifs cartésiens les raisons de douter invoquées par Campanella ? — En fait les sceptiques ont contesté non seulement la validité du savoir empirique, mais celle du savoir rationnel. Or cette sorte de savoir s'édifie, sur la base des concepts, par des jugements dont la justification est fournie par des raisonnements. La critique de ces opérations intellectuelles est-elle conduite par Campanella de la même façon que par Descartes? C'est en vain, nous l'avons déjà laissé entendre, qu'on chercherait dans le premier livre de l'*Universalis Philosophia* quelque chose de semblable à cette intuition pénétrante de l'influence exercée sur notre pensée par le sentiment, l'imagi-

1. *Réponses aux premières Objections*, *Ad. et T.*, VII, 117 ; — *Inquisitio veritatis*, *Ad. et T.*, IX, 526-527.

nation, l'association des idées, et par les autres puissances irrationnelles, qui, suivant Hamelin, confère à l'hypothèse du malin génie une signification d'une richesse inappréciable [1]. En revanche, sur deux points importants de leurs opinions relatives aux raisons de douter de la connaissance rationnelle, l'accord existe, au moins partiel, entre les pensées des deux philosophes : il s'agit des critiques qu'ils dirigent tous les deux contre l'usage des universaux et contre le syllogisme.

Campanella avait emprunté à Télésio et enrichi d'observations psychologiques personnelles une conception entièrement empiriste et nominaliste de la formation et de la nature des idées abstraites et générales [2]. Pour lui, connaître par concepts universels, c'est percevoir confusément, faiblement, et de loin ; c'est ne retenir des objets individuels que leurs traits généraux, dont les actions sur les mouvements de l'esprit vital (*spiritus*) se sont renforcées mutuellement, tant par superposition qu'à cause de leur plus grande fréquence, tandis que s'effaçaient au contraire les traces laissées par les influences espacées et discordantes des traits particuliers. Il est donc absurde de demander à ce genre de savoir, inférieur à la connaissance sensible immédiate, une certitude que celle-ci ne possède pas, et c'est pourquoi, à côté des preuves traditionnelles du scepticisme, Campanella met en bonne place, comme un argument nouveau, sa doctrine personnelle des idées générales [3].

Descartes, lui, n'a pas ressenti le besoin d'une addition semblable. Aussi bien sa conception des universaux est-elle fort différente de celle dont nous venons de rappeler les traits généraux : encore qu'il refuse d'y voir des réalités situées hors de la pensée, ou même des objets tout faits placés dans celle-ci, néanmoins, en tant qu'actes de l'esprit et comme représentations de rapports, il les distingue profondément de toutes les formes inférieures de la connaissance sensible : sensations, perceptions, images [4]. Toutefois, lorsqu'il leur oppose la repré-

1. Hamelin, *Descartes*, p. 117, 118, 143.
2. Voir l'exposé de cette conception dans notre livre : *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre VI, 2.
3. *Met.*, lib. I, cap. I, art. II, Dubitatio II, pars I, p. 7.
4. *Réponses aux cinquièmes Objections*, *Ad. et T.*, VII, 380 ; — *Principia Philosophiae*, I, art. 58 et 59.

sentation des essences, seule en mesure de fournir une connaissance vraiment rationnelle, et lorsqu'il réserve à ces seules « *naturae particulares* »[1] le privilège de la réalité objective, l'esprit qui anime sa doctrine semble bien la rapprocher de celle de Campanella qui, lui aussi, dans ce qu'on peut appeler sa seconde philosophie, subordonnait à l'intellection des idées vues dans la lumière de l'entendement divin, aussi bien que les perceptions et les images, les concepts, affectés du même vice radical de subjectivité, d'incertitude ou de fausseté. Et c'est sans doute ce même esprit nominaliste qui dicte aux deux philosophes leur opinion sur le syllogisme et les raisons identiques qu'ils invoquent tous deux pour le condamner.

C'est un fait bien connu que le dédain avec lequel l'auteur du *Discours de la Méthode* s'est exprimé sur le compte du syllogisme, l'accusant, ainsi que la plupart des autres « instructions de la logique », de servir « plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre ». Ce qu'on sait moins, parce qu'on n'a pas le courage d'entreprendre ou de continuer la fastidieuse lecture de la *Philosophia rationalis*, c'est que Campanella avait reproché au syllogisme, comme Descartes, de présupposer la vérité découverte au lieu de la découvrir, et, avant Stuart Mill, de renfermer une pétition de principe, parce que l'affirmation de la majeure y implique une adhésion préalable à la conclusion que l'on veut démontrer. Aucun langage n'est plus clair que celui-ci : « Toutes les preuves faites par des définitions aristotéliciennes et mathématiques constituées à l'aide de la seule cause formelle sont de fallacieuses pétitions de principe et non des démonstrations, sinon pour des élèves. La preuve qui va de l'universel au particulier pèche par le même défaut. Si en effet je nie que Pierre soit un animal, c'est en vain qu'on avancera que tout homme est un animal, et que par suite Pierre est un animal. Il faut donc prouver cette proposition : tout homme est un animal, par l'induction. Il n'y a donc pas une seule démonstration aristotélicienne au monde qui soit autre chose qu'une

1. Hamelin (*Descartes*, p. 179) a remarqué que l'expression même de « natura particularis » se trouve chez Descartes, dans un texte adressé à Arnauld (*Ad. et T.*, V, 221).

explication à des élèves »[1]. C'est l'idée même de Descartes : le syllogisme est une méthode d'enseignement et non de découverte. S'il est vrai que « c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières »[2] et qu'on doit toujours commencer par celles-ci pour en venir après à celles-là, l'opération de sens inverse par laquelle la pensée retrouve le particulier dans le général ne présente pour le philosophe qu'un intérêt très secondaire et les règles compliquées imposées par la scolastique à cette opération qui va de soi constituent un mécanisme bien inintelligent que remplacera avantageusement la comparaison attentive de la signification des trois termes. Pour Descartes comme pour Campanella, ce qui est important dans le syllogisme, c'est cette comparaison, et c'est la similitude qu'elle révèle entre le moyen et les deux extrêmes[3]. De toute manière, cette forme de raisonnement ne sera jamais qu'un procédé d'exposition et on ne saurait lui demander la preuve d'une vérité quelconque. — Ces raisons de contester la valeur du syllogisme, interprété du reste en extension, survivent chez les deux philosophes au doute méthodique ; *a fortiori* serventelles, antérieurement à ce doute, d'arguments pour le préparer et pour le justifier.

Si les philosophies de l'intuition sont caractérisées toutes par une défiance commune vis-à-vis des formes du discours, dans laquelle sont nécessairement englobés l'art du syllogisme et l'usage des concepts généraux, il faut reconnaître que la même attitude s'impose aussi une doctrine qui, sans voir dans la raison « un être de raison »[4], s'efforce néanmoins, pour échapper au doute par lequel elle inaugure ses démar-

1. *Thomae Campanellae Philosophiae rationalis partes quinque*, Parisiis, apud Joannem Du Bray, 1638, *Logica*, p. 490-491. — Voir notre livre : *Campanella*, Troisième Partie, chapitre premier.

2. *Réponses aux secondes objections*, *Ad. et T.*, VII, p. 140. — Cf. Réponses aux Instances de Gassendi, lettre à Clerselier, *Ad. et T.*, IX, I, p. 205 sqq.

3. *Regulae ad directionem ingeniii*, reg. X et reg. XIV, *Ad. et T.*, t. X, p. 405, 406, 439. — Cf. Campanella, *Met.*, lib. IV, cap. I, art. III, pars I, p. 332. — Consulter Hamelin, *Descartes*, p. 51, 52, 88 sqq.

4. *Met.*, pars I, p. 344, lib. V, cap. I, art. IV : Ratio non est ens rationis, sed rei.

ches, de découvrir une liaison première de pensées, un jugement immédiatement certain qui contienne en lui-même sa justification et qui se referme pour ainsi dire sur soi. Point de départ de toute pensée discursive, le *Cogito* doit être antérieur à tout discours, et par suite il n'est pas étonnant que, pour y parvenir, il faille commencer par frapper de suspicion toutes les formes que ce dernier est susceptible de revêtir. Si le « *Je pense, donc je suis* » de Descartes est un raisonnement, ce ne peut être que dans le sens particulier de la théorie philosophique personnelle de Hamelin : dès qu'on admet comme lui que le jugement est un raisonnement condensé [1], et que, d'autre part, le syllogisme n'a de sens qu'interprété en compréhension et plutôt comme une liaison nécessaire d'essences que comme un passage d'une proposition générale antérieurement donnée à une proposition particulière, on peut sans se contredire soutenir que l'argument cartésien est en même temps un syllogisme et une intuition, un processus vécu, une expérience [2]. Quant au *Cogito* de Campanella, aucun doute n'est possible sur son caractère intuitif. Nous allons voir qu'identique à la conscience de soi, à la connaissance immédiate que tout être a de lui-même, il réalise la fusion totale de l'être et du connaître, et que, dans sa simplicité irréductible, étrangère à tout rapprochement extérieur d'un sujet et d'un objet, ou même de deux notions distinctes d'une manière quelconque, il révèle au philosophe la nature essentielle de la réalité métaphysique la plus profonde : l'être individuel se connaît parce qu'il est, il est parce qu'il se connaît ; ainsi le veut sa participation à l'une des trois « Primalités » : la Sagesse ou la Connaissance qui, comme les deux autres : la Puissance et l'Amour, se confond avec l'être de Dieu.

Ayant achevé de comparer les doctrines de Descartes et de Campanella en ce qui concerne les démarches préparatoires au *Cogito* : affirmation et justification de la nécessité du doute méthodique, nous pouvons maintenant pénétrer au cœur de la question en examinant comment s'opère dans les deux systèmes le passage décisif de ce doute à l'affirmation de l'existence.

1. O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 367.

2. Hamelin, *Descartes*, p. 134.

III. — L'interprétation de l'argument de Saint-Augustin.

Une des réfutations les plus usitées du scepticisme est celle qui consiste à extraire de ses négations ou de ses doutes un aveu implicite de l'existence d'une vérité. Saint-Augustin n'avait pas manqué de le noter : il suffit de comprendre que l'on doute pour être certain de quelque chose et par là même d'une vérité qui échappe au doute. A celui qui a été capable de douter ainsi, pour quelque raison que ce soit, il est donc interdit de contester l'existence de la vérité [1]. Avant d'opposer au scepticisme la réfutation décisive du *Cogito*, Descartes, reprenant la conception de Saint-Augustin, l'avait jugée digne de servir d'exemple de ces liaisons de natures simples que leur absence de composition et leur indivisibilité rend impénétrables à l'erreur [2]. Campanella la reprend, lui aussi, et la développe dans le préambule de ses réponses aux quatorze raisons de douter.

« Tous ceux qui croient savoir quelque chose le croient parce qu'ils croient connaître les choses telles qu'elles sont. Mais ceux qui croient ne rien savoir ont cette croyance parce qu'ils pensent ne connaître aucune chose telle qu'elle est. D'autre part ceux qui déclarent ne savoir qu'une chose : qu'ils ne savent rien, font cette déclaration pour la même raison : parce qu'ils pensent avoir réellement saisi la réalité d'une chose telle qu'elle est, à savoir la réalité de leur ignorance de toutes choses. Semblablement ceux qui croient savoir quelque chose partiellement et l'ignorer partiellement le croient parce qu'ils pensent ignorer une partie de la chose, c'est-à-dire ne pas la connaître telle qu'elle est, mais autrement, et connaître au contraire une autre partie. Dès lors, puisque ceux qui croient savoir disent que c'est une vérité qu'ils savent, de même que ceux qui croient ignorer la vérité disent que c'est une vérité qu'ils ignorent..., nous pouvons dire que la vérité, c'est l'être de la chose considérée telle qu'elle est, et que la fausseté, c'est la chose considérée telle qu'elle n'est pas...

1. Saint-Augustin, *De vera Religione*, cap. 39.
2. *Regulae ad directionem ingenii*, *Ad. et T.*, X, 421. — Voir plus haut : Première Partie, chapitre III, 4, in fine, en note.

C'est pourquoi ceux qui refusent même d'affirmer s'ils savent quelque chose ou s'ils l'ignorent ne parlent pas selon la vérité. En effet ils savent nécessairement au moins ceci : à savoir qu'ils ignorent cela, et bien que cela ne puisse s'appeler du savoir, parce que c'est un savoir par négation, de même que la vision des ténèbres n'est pas une vision mais la privation de la vision, néanmoins l'esprit humain a cette faculté de savoir qu'alors il ne sait rien, dans la mesure où il se rend compte que dans les ténèbres il ne voit pas et que dans le silence il n'entend pas. Si en effet il ne s'en rendait pas compte, il serait une pierre pour laquelle éventuellement ce serait la même chose, relativement à la vision, d'être éclairée ou de ne pas l'être. C'est pourquoi, avec ceux qui nient savoir qu'ils ne savent rien, on ne peut discuter d'après des principes accordés, puisqu'ils suppriment tout principe de discussion. D'où en effet ont-ils pu tirer cette connaissance qu'ils possèdent de l'ignorance où ils sont sur la question savoir s'ils savent ou s'ils ne savent rien, sinon de la connaissance, acquise après une longue étude, de l'impossibilité de percevoir les choses telles qu'elles sont ? Cette chose donc leur est connue, et, au moment où ils la nient, ils nient leur propre position. Pareillement ils savent ce que c'est que la vérité et ce que c'est que posséder le savoir ; autrement ils ne pourraient pas dire qu'ils ignorent la vérité. Dire en effet, c'est affirmer quelque chose » [1].

Mais cet argument n'est qu'une préparation à la preuve décisive, celle qui va nous mettre en présence de principes universels, immédiatement certains, au sujet desquels il est impossible de se tromper et qui président à la formation de toutes les sciences. Cette preuve, Campanella, comme Descartes, l'emprunte au *Cogito* augustinien, mais pris dans le texte du *De Civitate Dei*, qu'il ne cite pas tout à fait exactement, mais dont il explique assez bien d'abord la signification authentique en s'aidant, semble-t-il, de ses souvenirs du *De Trinitate* et du *De Genesi ad litteram*, pour l'interpréter ensuite plus librement et l'intégrer à sa philosophie personnelle. « Trois choses possèdent pour nous le plus haut degré de certitude, à

1. *Met.*, lib. I, *Praeambula responsionum ad praemissas dubitationes*, pars I, p. 30.

savoir que nous sommes, que nous savons, et que nous voulons. Nous connaissons en effet sans aucune espèce de doute ou d'erreur que nous sommes, que nous aimons notre être, et que nous le connaissons, et, dans ces trois choses, nulle fausseté ne nous trouble par sa ressemblance avec la vérité, si du moins il est vrai que nos erreurs portent toujours sur les objets dont nous acquérons la connaissance par leurs images ou par les mouvements qui nous viennent d'eux et qui, — parce qu'ils sont semblables à d'autres, — peuvent nous illusionner en sorte que nous prenions une chose pour une autre, ou encore ne représentent pas totalement la chose. De notre être par contre, de notre savoir et de notre vouloir, nous ne possédons aucune « espèce », nous n'avons aucune mise en mouvement de notre imagination, mais bien une perpétuelle présence. C'est pourquoi à leur sujet nous ne pouvons nous tromper. Les péripatéticiens sans doute nient que l'âme se connaisse directement ; elle se connaîtrait seulement d'une manière réflexe ; mais ils seront réfutés plus loin. Pour l'instant il nous suffit de noter l'opinion de Saint Thomas qui, adhérant à celle de Saint Augustin, admet que l'âme se connaît par une notion de présence, mais jamais par une notion objective, sinon d'une manière réflexe »[1].

Ce qui est frappant dans ce texte, c'est le relief que l'auteur a donné à un caractère essentiel de cette connaissance originale que l'âme possède d'elle-même : à savoir son indépendance vis-à-vis des impressions que nos organes reçoivent des objets, des mouvements qu'ils leur communiquent et des images dont ces mouvements suscitent la formation dans notre esprit. Quoi qu'en pensent les péripatéticiens, et sans doute aussi les scolastiques, — car il ne faut pas prendre au sérieux l'affirmation de Campanella affectant, suivant son habitude, de ranger le Docteur angélique parmi les maîtres dont il s'inspire, — l'âme se connaît réellement d'une connaissance directe, immédiate et non réflexe, et qui, grâce à ces caractères dont elle a le privilège, est la seule qui échappe nécessairement au soupçon d'erreur et de fausseté élevé par les sceptiques contre toute espèce de savoir. Quelles que soient donc les déviations

1. *Loc. cit.*, p. 32.

que la pensée de l'auteur pourra subir, au cours de ses développements ultérieurs, il est acquis que, pour Campanella comme pour Descartes, le principe de la certitude réside dans la conscience immédiate que l'esprit a de soi et des modes de sa pensée. Ce point établi, nous n'en serons que plus à l'aise pour relever les autres points sur lesquels l'argumentation de notre philosophe se révèle inférieure au *Cogito* cartésien.

Fait remarquable ! Ces points sont précisément ceux sur lesquels Campanella reste le plus fidèle à l'enseignement de Saint Augustin et qui concernent moins la théorie de la certitude et de la connaissance, — où se marque mieux l'originalité de sa philosophie personnelle, — que la distinction des trois Primalités, conforme au dogme catholique des trois personnes divines, et le rapport de deux de ces Primalités : la Connaissance ou Sagesse, et l'Amour ou Volonté, avec la Puissance. Alors en effet que, dans le Cogito cartésien, la démonstration de l'existence est fondée sur le seul fait de la pensée, ici la conception théologique de la distinction des trois personnes impose au philosophe des démonstrations séparées et indépendantes l'une de l'autre de l'existence des trois pouvoirs qui leur correspondent et dont nous saisissons immédiatement la triple réalité immanente à notre esprit. Pour Campanella dès lors la preuve de l'existence par le pouvoir et la preuve par l'amour sont aussi légitimes et aussi convaincantes que la preuve par la pensée. Toutes trois peuvent être placées sur le même plan. La liaison de notions contenue dans la troisième n'est pas plus immédiatement certaine que celles qu'impliquent les deux autres. Allègue-t-on la possibilité de faire erreur en affirmant l'existence de son être ? S'il est vrai que toute opération suppose l'existence et que ce qui n'est rien ne peut ni savoir le vrai ni se tromper *(Nihil enim nec vere scit, nec fallitur)*[1], l'objection est sans portée, car elle part d'une hypothèse dans laquelle est présupposée l'existence même que l'on prétend mettre en doute. « *Quod si fallor, ergo certissimum est me posse falli, et non falli, ergo aequè certum est posse, sicut esse* »[2]. — Invoque-t-on maintenant contre la preuve par

1. *Ibidem.*
2. *Ibidem.*

l'amour la fausseté des objets de notre attachement ? Qu'ils soient vrais ou faux, l'amour qui nous porte vers eux n'en est pas moins véritable. C'est le bonheur que nous recherchons en nous y attachant ; nous voulons être heureux parce que d'abord nous voulons être ; et du reste, si notre amour pour l'être n'était pas réel, encore que détourné de ses fins normales par la séduction des faux objets, comment serait-il possible de le corriger, en le détachant de ces faux objets pour le reporter sur les véritables [1] ?

Voilà donc la réalité de notre être prouvée par l'existence de l'amour et du pouvoir. Elle se démontre également sans doute par la connaissance, mais la preuve est la même et ne contient aucune certitude particulière et privilégiée : je connais que je suis et par là même je suis, parce que si je me trompais lorsque je connais que je suis, le fait de me tromper impliquerait tout aussi bien mon existence, et il en serait de même si je me trompais en connaisssant que je connais [2]. Faut-il en conclure que Campanella est aussi loin d'avoir compris la véritable signification du « Je pense, donc je suis » que Silhon ou que les correspondants de Descartes pour qui l'évidence des propositions : « Je respire, donc je suis » ou : « Je me promène, donc je suis », était aussi grande que celle du *Cogito ?*

Nous croyons que l'on se montrerait injuste à l'égard de notre philosophe si, pour comprendre sa pensée sur la question, on se bornait à l'extraire des textes où il se préoccupe surtout de résoudre des difficultés ou de rechercher des justifications purement théologiques. Le parallélisme des trois preuves de l'être s'imposait ici en vertu de la distinction des personnes de la Sainte Trinité qui avait inspiré déjà à Saint Augustin la distinction des trois principes certains : Pouvoir, Savoir, et Amour. — Pareillement, dans la métaphysique des Primalités, quelle que soit, en vertu même du *Cogito*, la prééminence ontologique de la Pensée, l'idée chrétienne de la procession et celle de la primauté du Père exi-

1. *Ibidem.*

2. *Ibidem :* Non enim possum falli si non sum. Nihil enim nec vere scit nec fallitur. Item ergo quod novi me esse non fallor. Item nosco me nosse, nec fallor. Sicut enim novi me esse, ita novi me nosse esse.

gent l'affirmation d'une antériorité logique de la Puissance par rapport à la Sagesse, à laquelle l'Amour peut seul être subordonné : « *Dehinc percepi quod Potentia, ut sic, quodam modo est a se ; et potest quia potest ; non autem scit quia scit, sed quia potest scire. Ergo Sapientia latentem quamdam processionem habet a Potentia. Et deinde amat quia scit et potest*[1]. *Amor ergo oritur a Sapientia et Potestate, et quia non cognoscitur quod non potest cognosci, licet cognoscatur quod non amatur, idcirco Sapientiam a Potentia sola affirmare licet* »[2]. — S'ensuit-il que Campanella n'ait pas réellement compris la signification profonde de la notion de conscience et de pensée que, pour réfuter les sceptiques, il plaçait au cœur de son système comme la source de toute certitude et le fondement substantiel de toute existence ? Nous ne le pensons pas.

Ce qu'il faut considérer en effet, ce n'est pas la forme logique de la preuve, ni sa division en trois parties, empruntées l'une et l'autre à Saint Augustin ; c'est plutôt son sens global, c'est surtout la raison pour laquelle, donnée en réalité d'une manière indivisible et pour ainsi dire d'un seul coup dans notre conscience, la triple existence de notre pouvoir, de notre connaissance et de notre amour, est l'objet d'une affirmation invulnérable aux arguments du scepticisme. Or cette signification et cette raison dépassent assurément en profondeur le principe suivant lequel l'opération suppose l'être. La certitude, que nous n'avons pu atteindre ni par le savoir empirique ni par les formes du discours, et qui devait toujours nous échapper quand nous la recherchions dans les connaissances où le sujet n'est informé sur l'objet que par l'entremise de mouvements et d'images, bref d'une action exercée du dehors sur notre esprit, nous réussissons à l'obtenir quand nous la demandons à l'intuition primitive par laquelle l'âme, immédiatement présente à elle-même, saisit en elle sa propre existence et aperçoit dans l'unité de son essence les trois pouvoirs par lesquels elle participe à la réalité de l'Etre infini : Puissance, Sagesse, Amour. Au-dessus du savoir contingent, particulier et dérivé,

1. *Atheismus triumphatus*, Parisiis, apud Tussanum Dubray, 1636, cap. XI, p. 140.

2. *Met.*, pars II, p. 83, lib. VI, cap. XI, art. I.

dont les sceptiques ont justement contesté la validité, parce qu'il est extérieur et indistinct, confus et partiel, il existe ainsi un savoir essentiel et nécessaire, clair et total, interne et distinct ; c'est celui par lequel l'âme pensante connaît sa propre pensée, c'est la faculté innée qui lui appartient de former des notions communes d'où dérivent ensuite les principes de toutes les sciences [1]. L'autre savoir, celui dans lequel l'objet, au lieu de se confondre avec le sujet, s'en distingue et s'y oppose pour ainsi dire du dehors, ne possède qu'un degré inférieur de certitude. Du reste, il dérive de l'intuition première qui est l'indispensable condition de son acquisition et il lui doit toute sa valeur, incomparablement moindre que celle des principes d'où il procède. L'incertitude commence quand l'âme se laisse aliéner par les objets de la notion distincte qu'elle a d'elle-même et lorsque ceux-ci se révèlent à elle de l'extérieur, non pas par suite dans leur totalité et leur distinction, mais partiellement et confusément. « *Quapropter notiones communes habemus, quibus facile assentimus alias ab intus innata ex facultate, alias deforis per universalem consensum omnium entium aut hominum ; et haec sunt certissima principia scientiarum. Et quae ab his necessario derivantur sunt in secundo gradu certitudinis ; ergo nos esse, et posse scire, et velle, est certissimum principium primum ; deinde secondario, nos esse aliquid, et non omnia ; et Posse, Scire, Velle, aliquid et non omnia vel omnino. Cum autem ad particularia et ad quaedam devenitur, ex notitia praesentialitatis ad notitiam objectivam, incipit incertitudo : propterea quod anima alienatur a sui notitia per objecta, et objecta non se pandunt totaliter, nec distincte, sed ex parte et confuse* » [2].

Les réflexions de Campanella sur le problème de la certitude, dont les progrès envahissants du scepticisme au XVI[e] siècle lui avaient révélé la gravité, l'ont donc conduit à une solution qui rapproche sa philosophie, envisagée par un de ses aspects, de la doctrine cartésienne de la connaissance : ce que

1. *Met.*, pars I, p. 32, lib. I, *Praeambula responsionum :* Extare universalissima certissimaque in quibus non contingit falli, ex quibus ad scientias formandas procedimus.

2. *Ibidem.*

l'âme connaît d'abord, c'est elle-même ; pour notre pensée l'esprit est « plus aisé à connaître que *les* corps » extérieurs, et si notre science s'étend jusqu'à ceux-ci, c'est grâce à la faculté innée que possède notre âme de former sur eux des notions communes qui lui permettent de se les assimiler. Comment notre auteur comprend-il le rapport de ces deux sortes de savoir, c'est-à-dire la manière dont l'esprit peut sortir de lui-même pour se représenter la nature et les propriétés des objets, c'est ce qu'il importe maintenant d'examiner, d'abord en restant dans le terrain circonscrit, à l'intérieur de la théorie de la connaissance, par les objections des sceptiques, ensuite en abordant l'étude des grands problèmes de métaphysique nécesairement impliqués dans la conception des relations qui, par l'acte du savoir, s'établissent entre l'âme et les réalités connues.

IV. — La certitude de la conscience de soi

Les plus importantes des quatorze raisons par lesquelles Campanella justifie son doute méthodique sont assurément la neuvième et la dixième qui toutes deux sont fondées non sur une constatation superficielle de la variété des opinions et de la multitude des erreurs humaines, mais sur l'obscurité inhérente à la notion même de connaissance, considérée comme la notion d'un rapport, d'une communication établie entre l'esprit et les choses.

Comment acquérons-nous par la sensation une science empirique des objets extérieurs ? Une seule réponse est possible. La sensation est une passion, c'est-à-dire la réception passive d'une action exercée sur nous par ces objets. Cette action a pour effet une modification de notre être propre et sa transformation partielle et momentanée en un être semblable à l'objet perçu. Je ne sens la chaleur que si je suis réchauffé par l'objet chaud, la couleur que si ma pupille et mon esprit vital (*spiritus*) sont colorés par elle. Toute sensation consiste donc en une assimilation ; et dans cette assimilation c'est à l'objet qu'appartient le rôle d'agent : l'esprit, qui joue le rôle de patient, y perd son être propre pour revêtir un être étran-

ger et se transforme en cet être, comme l'homme mordu par un chien enragé reçoit de cette morsure les propriétés et la nature du chien et ne peut s'empêcher d'aboyer. La perception sensible est ainsi l'aliénation de soi. Etant l'aliénation, elle est la folie [1]. Comment attendre d'une telle opération une science objective des choses ? Il n'y a plus ici de réelle connaissance, si la connaissance est vraiment la mise en relation de deux termes : le sujet connaissant et l'objet connu ; de ces deux termes en effet le premier a disparu, du moins partiellement et momentanément, en se transformant dans la nature du second.

L'objection qui constitue la dixième raison de douter se relie directement aux observations précédentes. Elle a trait à l'inexistence dans notre pensée d'une connaissance de notre propre esprit. Cette lacune grave dans notre science est loin d'être fortuite, et Campanella, dans le cours de son grand ouvrage de métaphysique, explique maintes fois pourquoi, dans une théorie du savoir rigoureusement empiriste, la réalité d'une connaissance de l'âme par elle-même est logiquement inadmissible.

Sentir, c'est pâtir ; connaître empiriquement une chose, c'est, pour nous, recevoir de cette chose une action qui nous transforme partiellement en elle, parce que toute action consiste en une communication au patient de la nature de l'agent. Or il est manifeste qu'aucun objet ne peut se transformer en lui-même ni agir sur lui-même ; à peine pouvons-nous concevoir une action exercée par une chose sur une autre chose qui lui ressemble beaucoup, à cause de l'absence de cette contrariété initiale qui est la condition de la communication au patient des propriétés de l'agent et qui disparaît par l'assimilation du second au premier. Dès lors, si déjà la sensation manque lorsque la continuité de l'impression reçue a établi entre l'objet et l'organe un équilibre qualitatif parfait, si l'esprit vital, trop semblable à l'air, ne peut à cause de cette ressemblance percevoir l'air, à plus forte raison doit-on admettre qu'il est imposible à l'esprit vital de connaître un autre esprit vital et de se connaître également lui-même. Comment agirait-

1. *Met.*, lib. I, cap. I, Dubitatio IX, pars I, p. 20.

il en effet sur lui-même, et comment pâtirait-il de son propre fait [1] ?

Ce qui est vrai de l'esprit vital est vrai de l'âme. Incapable de se communiquer à elle-même des impressions qui la renseignent sur sa propre nature, l'âme reste à ce sujet plongée dans un état d'ignorance profonde. C'est elle qui répartit les aliments à travers les canaux du corps, qui les digère, qui fait circuler le sang dans les veines, qui veille, dort, songe, et cependant elle ne soupçonne même pas la manière dont elle réussit à conduire ces opérations. La preuve, c'est que, faute d'une science interne de celles-ci, nous nous servons de nos yeux corporels pour les observer et pour reconstruire péniblement, par de longues études, la physiologie de fonctions qui s'accomplissent d'elles-mêmes. Tout se passe en vérité comme si l'âme, emprisonnée dans l'épaisseur de l'organisme, ressemblait à un ouvrier qui, travaillant dans une maison obscure, sans se voir lui-même non plus que son propre ouvrage, serait obligé de se mettre à la fenêtre pour demander aux passants s'il travaille bien ou mal, s'il est à l'intérieur d'une prison ou dehors, quelle est sa nature et qui l'a placé où il est. Ou bien encore l'âme est comparable à un homme ivre qui, se réveillant de son lourd sommeil, pose aux personnes qui l'entourent des questions sur lui-même, sur ce qu'il a fait pendant son état d'ivresse, sur les circonstances à la suite desquelles il se trouve dans une chambre à coucher. — Du reste, ce qui est vrai des fonctions végétatives est vrai aussi des fonctions sensitives et intellectuelles. Si nous ignorons en effet comment l'âme meut le corps et le nourrit, nous ne savons pas davantage comment nous sentons, percevons, comprenons, et, sur ces problèmes, il y a autant de théories et d'opinions qu'il y a de philosophes. En fin de compte, sommes-nous vivants ou sommes-nous morts ? Veillons-nous ou rêvons-nous ? Qui pourrait s'en assurer [2] ?

1. *Met.*, lib. VI, cap. VIII, art. III, pars II, p. 61 ; — *Met.*, pars II, p. 65, lib. VI, cap. VIII, art. VI ; — *Prodromus philosophiae instaurandae, id est Dissertationis de Natura rerum Compendium*, *Francofurti, 1617, Excudebat Joannes Bringerus*, p. 77, 83.

2. *Met.*, lib. I, cap. I, Dubitatio X, pars I, p. 21.

De ce qui précède il semble résulter que l'esprit humain est aussi incapable de se connaître lui-même que de connaître les choses extérieures à lui. Mais cette incapacité nouvelle n'a par la même cause que la première ; elle a plutôt une cause inverse. Tout à l'heure, quand il s'agissait du savoir empirique, celui qui manquait des deux termes corrélatifs : le sujet et l'objet, dont l'union est indispensable à la connaissance, c'était le premier : le sujet, qui avait disparu en s'absorbant dans le second ; — cette fois, c'est le second qui est absent. Le pouvoir de connaître ne rencontre plus rien qui le détermine. Aucune action ne se produit ni ne saurait se produire qui, en s'exerçant du dehors sur l'âme, la transforme en une chose qui pourrait alors devenir l'objet de son savoir. En réfléchissant sur la dualité de termes nécessaire aux opérations de la pensée et sur les conditions du processus d'assimilation qui, en raison de cette dualité, en constitue la nature essentielle, la critique sceptique a réussi à dissoudre complètement la réalité de la connaissance dont elle a fait évanouir en même temps le sujet et l'objet. A cette critique incisive quelle va être la réponse de Campanella ?

Cette réponse est tenue, semble-t-il, de donner satisfaction à deux exigences contradictoires. La philosophie du savoir en effet, pour rendre compte de la perception sensible, devra, d'une part, conserver l'idée d'une action exercée par l'objet, tout en la concevant de manière à sauvegarder l'identité du sujet ; mais, d'autre part, pour expliquer la connaissance de l'âme par elle-même, elle devra s'élever à la notion d'une intuition interne, indépendante de toute modification passive du moi, et qui échappe à la condition de dualité de l'objet et du sujet inhérente à la science empirique des phénomènes. A ne satisfaire qu'à la seconde de ces exigences, elle risque de rendre inintelligible la représentation des réalités externes et, si elle refuse de tenir compte de la première, c'est l'aperception interne du moi qui se trouve gravement compromise. Concevoir comme une condition *sine quâ non* de la connaissance une action exercée par l'objet sur l'âme pensante, c'est sacrifier le savoir intérieur par lequel, indépendamment d'une telle action, l'esprit appréhende en lui-même son existence et sa nature propre, et, inversement, s'affranchir de la rigueur de cette

condition, c'est enfermer le sujet en lui-même, et lui rendre inaccessible la science des choses extérieures, sous prétexte de la préserver de cette aliénation de soi que produit nécessairement l'influence incessamment exercée sur lui par les êtres du dehors. Existe-t-il un moyen d'échapper à cette ruineuse alternative par une solution doctrinale qui réponde en même temps aux exigences, en apparence contradictoires, inhérentes à l'explication des deux modes de connaissance ?

Si cette solution existe, nous savons déjà qu'elle ne peut consister à placer sur le même plan cette forme du savoir qui implique une action préalable exercée par l'objet sur le sujet et cette intuition interne par laquelle le sujet se saisit directement lui-même. Ce serait en effet appeler du même nom de connaissance deux opérations entièrement différentes, rendre inintelligible dans l'une des deux l'absence d'une condition indispensable à l'autre et introduire enfin dans la notion de savoir des caractères contradictoires qui en détruiraient l'unité. La solution qui s'impose, c'est celle d'une subordination logique et psychologique, soit du savoir empirique à l'intuition de soi-même, soit de l'intuition de soi-même au savoir empirique. De ces deux manières de connaître, l'une, quelle qu'elle soit, doit se présenter comme une forme dérivée de l'autre, et l'analyse doit y découvrir, derrière les différences apparentes, les caractères par lesquels, dans sa nature intime, elle s'identifie à l'autre, quitte à expliquer par les conditions accidentelles et secondaires de sa production les propriétés qui lui appartiennent spécialement et qui sont étrangères à l'autre. Mais à laquelle des deux revient la primauté ?

A cette question la réponse est fournie par le principe général de certitude impliqué dans le doute même des sceptiques et qui a permis à Campanella de surmonter leurs objections. Ce n'est pas la connaissance sensible qui possède le privilège de l'évidence immédiate et directe, c'est une pensée qui n'a d'autre objet qu'elle-même, une intuition par laquelle l'âme connaît directement la réalité de son existence, de sa connaissance et de son amour. Si des deux sortes de savoir : le savoir empirique et la conscience de soi il fallait en sacrifier une, ce ne serait donc pas la seconde, dont la vérité nous est garantie par l'invulnérabilité au doute sceptique

et par une sorte de contact, de possession immédiate de l'objet ; ce serait plutôt la première, dans laquelle l'erreur et la fausseté sont introduites à chaque instant par le jeu complexe des influences extérieures et la multiplicité des termes intermédiaires entre ce qui connaît et ce qui est connu.

Mais un tel sacrifice n'est même pas nécessaire. A bien réfléchir en effet sur les conditions de la connaissance sensible, on s'aperçoit que la meilleure réponse à la neuvième raison de douter, qui contestait la possibilité de la perception en l'assimilant à une aliénation de soi, consiste à introduire en celle-ci, face à l'objet, non seulement la réalité du sujet pensant, dont elle n'est après tout qu'une modification et une spécification, mais encore l'activité interne de pensée par laquelle l'esprit, interprétant cette modification, si faible qu'elle soit, réussit à l'attribuer à la chose extérieure qui l'a produite. La connaissance originelle, primitive, c'est la conscience de soi ; la connaissance secondaire, dérivée, c'est l'expérience sensible. La seconde n'est possible que par la première, et, si on doute de sa possibilité, c'est qu'on omet d'y remarquer la présence constante, encore que cachée, de l'intuition de soi-même, qu'y laisse pourtant subsister l'aliénation, la plupart du temps faible et partielle, produite par l'action des objets extérieurs, ou qu'on ne tient pas compte de l'activité incontestable par laquelle le sujet pensant répond, dans la perception même, à la modification passive qui la provoque.

En vérité donc, plus énergique est l'affirmation du savoir essentiel que l'âme possède d'elle-même, plus la connaissance empirique apparaît aussi marquée du sceau qui la rend intelligible et qui en garantit la valeur et l'authenticité. Réciproquement, c'est au moment même où celle-ci échappe à la dissolution dont l'avait menacée la critique sceptique que du même coup se révèle au philosophe, dans toute sa profondeur, l'intuition originelle. La réponse à la dixième raison de douter est ainsi la même que la réponse à la neuvième, et toutes deux s'identifient à la réflexion par laquelle a été découverte, dans une région innaccessible au doute des pyrrhoniens, l'immanence de l'être à la pensée : l'instant précis où l'on devient capable de connaître, sans aliénation de soi, la réalité des objets empiriques est aussi celui où l'esprit, soustrait à l'es-

clavage de la sensation et à l'empire des contraintes externes, se possède vraiment lui-même, par un savoir caché, secret, intime, mais toujours présent et qui se confond avec sa propre existence. Une science originelle du moi, intérieure à toute autre science, et dont les diverses manifestations empiriques de la connaissance ne sont que des modifications et des spécifications [1], telle est la notion à laquelle le doute méthodique et la critique du scepticisme ont conduit Campanella. — Pour mettre en lumière la ressemblance, déjà incontestable, de cette notion avec le *Cogito* cartésien, nous allons, par une analyse serrée des textes, examiner comment notre auteur justifie la primauté qu'il lui accorde, non seulement en l'affranchissant de toute subordination vis-à-vis de la perception sensible, mais en l'identifiant à la source même de l'expérience et en l'incorporant à l'activité autonome du jugement, condition de tout savoir objectif.

Nous nous reporterons pour cette étude, d'abord au préambule des réponses aux raisons de douter et aux réfutations de la neuvième et de la dixième, ensuite et surtout aux chapitres du livre VI qui, dans la seconde partie de la *Métaphysique*, constituent le « traité de la seconde Primalité » [2].

V. — La primauté de la conscience de soi et la subordination au « *Cogito* » de l'expérience sensible et de tout savoir objectif

Toutes les difficultés que l'on rencontre quand on essaye de concilier l'existence du savoir empirique avec celle de la conscience innée de soi tiennent à une présupposition initiale dont l'abandon lève tous les doutes et prévient toutes les objections : on croit avec Télésio que la connaissance est essentiellement et dans sa réalité formelle une passion, c'est-à-dire qu'une modification imprimée au sujet connaissant par un objet extérieur est rigoureusement indispensable à sa pro-

1. *Responsio ad nonam dubitationem*, *Met.*, pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX. — Voir aussi p. 74 la *Responsio ad decimam dubitationem*.
2. *Met.*, pars II, p. 39 ; — voir surtout à partir de la page 58.

duction. Absorbée alors et pour ainsi dire noyée dans le devenir des objets externes, la pensée est conçue comme incapable de se posséder et de se distinguer des autres réalités : aliénée de son propre être, elle ne peut plus ni se connaître ni connaître les choses. Mais rien n'est plus faux que cette hypothèse qui place notre savoir, et du même coup notre esprit, sous la dépendance étroite du flux des phénomènes sensibles : la connaissance n'est pas dans sa réalité formelle une passion, mais la perception d'une passion et un jugement porté par l'esprit sur la passion et sur l'objet qui la cause [1].

Elle n'est pas une passion : nous ne ressentons rien en effet si on nous brûle un cheveu ; en dormant nous ne sommes pas affectés de la piqûre d'une puce ou des contacts que subit notre main. C'est pourquoi Télésio, sans voir du reste que toute passion, même inconsciente en apparence, est perçue par quelque partie de notre organisme, avait déjà posé en principe que la sensation, et par suite tous les modes de connaissance, ramenés de proche en proche à la sensation, consistaient dans la perception d'une passion. Mais cette identification ne suffit pas encore à rendre compte de leur nature réelle. De deux choses l'une en effet : ou bien la modification subie par le sujet est très faible, et alors la perception de cette modification, par exemple d'une faible chaleur, ne saurait suffire à nous renseigner sur la nature et sur les propriétés de l'objet ; ou bien elle est considérable, et nous transforme dans l'être de l'objet connu : une affection très forte aliène en effet de son être propre le pouvoir de connaître et le transporte en un autre être ; c'est alors une folie analogue à celle dont sont frappés les amants et les personnes mordues par un chien enragé ou piquées par une araignée de Tarente, ou encore plus généralement tous les individus affectés d'une manière trop vive par une émotion comme la colère ou la peur. Dans ce second cas, la condition qui manque pour acquérir une connaissance de l'objet n'est évidemment pas la passion, ni la perception de la passion, c'est la faculté de juger, dont sont privés

1. *Met.*, pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX : Ad nonum dicimus sapientiam formaliter non esse passionem, sed perceptionem et judicium de passione, ac proinde de objecto passionem inferente.

momentanément les sujets en proie à ces violentes affections [1]. Dans le premier cas au contraire, alors que le sujet n'est que faiblement impressionné, il réussit néanmoins, par une inférence fondée sur cette modification insignifiante, à connaître la totalité de l'objet qui l'a causée. La sensation de chaleur par exemple lui permet non seulement de percevoir le feu, mais de connaître aussi la nature de l'objet d'où il émane. Toute perception, même la plus immédiate, comporte ainsi une inférence logique, un *discours* dont la durée est si faible du reste qu'il est à peine conscient [2].

Or c'est cette inférence qui est importante, beaucoup plus que la passion et que la perception de la passion. Grâce au raisonnement par analogie, — et non par l'entremise de concepts abstraits où Campanella ne voit que des sensations effacées et confuses, — l'esprit de l'homme réussit, en enchaînant le semblable au semblable et en étendant progressivement jusqu'à l'infini, comme par des cercles concentriques de plus en plus élargis, le champ des similitudes aperçues, à connaître tous les corps qui l'entourent, à deviner l'existence de ceux qu'il ne perçoit pas, à pénétrer même la nature du ciel, à mesurer et à prévoir exactement les mouvements des astres [3]. A l'inférence sensible, discours immédiat auquel suffit l'opération de l'esprit vital (*spiritus*), a succédé alors une sorte de discours (*discursus mentalis*) qui exige en outre l'intervention de l'âme immatérielle (*mens*) [4]. C'est dire que le jugement comporte quelque chose de plus que la perception. La perception en effet n'est que la seule connaissance de la passion, obtenue

1. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. I, pars II, p. 68 et 69 ; — *Met.*, lib. I, cap. IX, art. IX, pars I, p. 73.

2. *De sensu rerum et magiâ libri quatuor, Parisiis, apud Joannem Du Bray*, 1637 ; lib. I, cap. IV, p. 8 : Sensus igitur non solum passio, sed ex illata passione inferentis objecti perceptio notionalis, et fit simul cum discursu tam celeri quod non percipitur : — lib. II, cap. XXI, p. 79 (page 130 dans l'édition de 1620) : Quin asseram nullam fieri sensationem absque discursu.

3. *Atheismus triumphatus*, 1636, p. 65 ; — *Met.*, lib. IX, cap. IX, art. I, pars I, p. 66.

4. *Met.*, lib. I, cap. V, art. I, pars I, p. 44 : Datur enim et discursus mentalis, quo ex intuitu partis intellectus judicat totumque, ex sensibilibus in sensilia, quo similia sunt.

par la faculté de sentir innée à chaque être. Le jugement au contraire comporte en outre un *discours* se rapportant à tout ce qui fait partie de l'être ou de l'essence de l'objet, surtout si son efficacité est accrue par l'action de l'âme immatérielle [1]. C'est dans le jugement et dans l'activité créatrice de l'imagination qui s'y donne libre cours [2] que se révèlent le mieux la puissance de l'esprit humain, sa supériorité sur l'esprit de l'animal, son immatérialité et son immortalité.

Précisons les raisons de cette valeur éminente du jugement. La perception, n'étant qu'une spécification de la connaissance de soi, est frappée de subjectivité : par elle nous connaissons non pas les choses, mais la manière dont elle nous affectent [3]. Il s'ensuit que, semblablement à Descartes et comme s'il professait déjà, lui aussi, une sorte d'idéalisme empirique, Campanella n'attribue à la faculté de sentir que le pouvoir de saisir les objets non pas dans leurs propriétés réelles, mais dans leur rapport à l'utilité de notre organisme et à notre conservation personnelle. Il explique de cette manière les différences que l'on constate, d'individu à individu et d'espèce animale à espèce animale, entre les sensations éprouvées, malgré l'identité des événements physiques extérieurs auxquels elles correspondent, ainsi que la disproportion qui existe entre la quantité considérable des impressions subies par les organes et le faible nombre des sensations pleinement et réellement conscientes : c'est l'intérêt vital de l'espèce ou de l'individu qui, grâce à une adaptation préétablie de sa constitution organique et psychologique, décide non seulement de la pénétration de l'impression dans la conscience, mais encore de la nature et de

1. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. I, pars II, p. 68 : Sed quidem videtur judicium aliquid plus importare quam perceptio : perceptio enim fit sola passionis notitia, sensuque cunctis innato ; judicium vero importat adhuc discursum omnium quae pertinent ad objecti esse, vel essentiam ; magis autem, si elevatur a Mente.

2. *Met.*, lib. V, cap. I, art. III, pars I, p. 344 : Quapropter imaginatio mentalis, non sensualis, est inventrix scientiarum per ideationem.

3. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. I, pars II, p. 68 : At quoniam Telesius recte nos monere videtur sensum esse non passionem, sed perceptionem passionis, *ideoque sequitur non pertinere ad ipsum esse rerum, sed ad perceptionem ipsius esse quod simus, dum patimur*, hoc iterum examinare non gravemur...

l'intensité particulière de la sensation [1]. Seulement, au-delà de la sensation et de la perception, il y a le jugement, qui a pour auxiliaires l'imagination et le discours. C'est par le jugement que l'intelligence humaine réussit à dépasser la connaissance purement subjective et relative des modifications internes de l'âme et à atteindre l'être même de l'objet perçu [2]. Or le jugement procède de cette même faculté à laquelle nous devons la conscience innée de nous-mêmes [3], et par suite l'explication de son pouvoir supérieur doit être demandée à l'étude de cette conscience.

Avant de connaître les objets, l'esprit se connaît lui-même. L'existence de cette intuition interne lui est révélée par les impressions mêmes qu'il reçoit des objets. Percevoir la lumière, c'est se percevoir soi-même affecté de la sensation de lumière ; percevoir la chaleur, c'est se percevoir soi-même affecté de la sensation de chaleur. Ce qui est vrai du pouvoir que nous exerçons sur les choses est vrai aussi de la connaissance que nous en avons. Si je puis soulever un poids ou mouvoir une pierre, c'est que je puis me soulever moi-même chargé de ce poids et me mouvoir moi-même pour le lancement de la pierre. Pareillement, si je puis sentir la chaleur, c'est parce que je puis me sentir moi-même en tant que réchauffé [4]. Sinon la connaissance serait aliénation de soi, folie, impossibilité de distinguer le sujet de l'objet, dans un cas où leur séparation et leur distinction sont indispensables, contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'intuition originelle de soi où ils doivent se confondre.

1. *Met.*, pars I, p. 68 sqq., surtout p. 69 : Responsio ad tertium articulum. — Cf. *Met.*, pars I, p. 77, Responsio ad duodecimam dubitationem. — Voir ci-après : même chapitre, VII.

2. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. I, pars II, p. 68 : Videtur ergo judicium esse perceptio entis. — *Met.*, lib. I, cap. V, art. I, pars I, p. 44 : Ergo non sola immutatio est sensus, sed immutationis perceptio. Videtur tamen magis actus esse vitalis judicativus, qui *rem perceptam prout est* cognovit.

3. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. I, pars II, p. 68 : Judicium autem dicitur rectum, cum non a nobis alienamur, et de rebus prout sunt pronunciamus.

4. *Met.*, pars II, p. 73, lib. VI, cap. IX, art. VI ; — pars II, p. 64, lib. VI, cap. VIII, art. V ; — pars I, p. 32, et p. 73, lib. I, cap. III, art. III et cap. IX, art. IX.

La faculté de se connaître soi-même directement et immédiatement est donc antérieure à la faculté de connaître les objets. Toute connaissance est au fond une connaissance de soi [1], et si nous ne nous en apercevons pas, et si nous croyons ignorer notre âme, c'est parce que celle-ci, absorbée dans les opérations organiques et dans la perception des objets extérieurs qui intéressent sa conservation personnelle, est à chaque instant distraite, aliénée d'elle-même par les impressions incessamment reçues des choses [2]. Ce savoir adventice obnubile en elle l'intuition primitive. La multiplicité des perceptions qui perpétuellement renouvellent son être rend difficile pour elle la comparaison et la liaison du présent avec le passé, altère l'unité du moi et par suite la connaissance qu'il a de soi [3]. C'est pourquoi cette notion reste cachée (*notitia abdita*). Elle n'en est pas moins la condition, non seulement de la connaissance réflexe d'elle-même que l'âme acquiert par surcroît en réfléchissant sur ses propres opérations, mais encore de tout savoir empirique. « La passion n'est pas une cause active de la science qui produirait en nous la science, mais elle est une occasion et une spécification de la science, qui a sa source dans la sagesse innée... La Sagesse est une Primalité de l'Etre, comme la Puissance et la Volonté. Ce n'est pas une pierre ignorante qui m'enseigne ce que c'est qu'une pierre. C'est l'homme qui se connaît lui-même qui reçoit de la chaleur une spécification de manière à connaître la chaleur par cela même qu'il se sait réchauffé par l'objet qui l'échauffe. Donc, toujours, *connaître, c'est se connaître soi-même*. Et cela échappe à ceux qui ne considèrent pas que tout être s'aime lui-même parce qu'il a conscience de lui-même essentiellement par une perception cachée, par accident d'autre part et d'une manière réflexe,

1. *Met.*, pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX ; *semper ergo scire est sui.*

2. *Met.*, pars I, p. 74, lib. I, cap. IX, art. X ; — pars II, p. 36, lib. VI, cap. VI, art. IX ; — pars II, p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV.

3. *Met.*, pars II, p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV : Verum et hoc est pars causae oblivionis : quoniam multiplicitas suorum esse adventitiorum obnubilat esse nativum ; et novitas sui, et cum novo esse adventitio, impedit collationem cum praeterito, et unitatem entitatis, ergo et notitiam sui.

au moyen d'une perception surajoutée, pendant qu'il perçoit sa propre opération »[1].

Jusqu'à présent pourtant, les raisons pour lesquelles le jugement atteindrait l'être des choses nous échappent encore. Bien plus, cette priorité de la conscience de soi, si nettement affirmée par Campanella, semble condamner la connaissance des objets extérieurs à une subjectivité radicale, en enfermant le sujet dans la perception interne des modifications produites en lui par l'action des choses. — Le problème posé par la dixième raison de douter est pour ainsi dire retourné : ce n'est plus la connaissance de l'âme par elle-même qui demande une explication, c'est le savoir empirique. Comment l'esprit peut-il sortir de soi pour saisir la réalité des choses extérieures à lui ? Telle est la question qui, dans le système de Campanella comme dans celui de Descartes, se pose devant la réflexion philosophique dès que le *Cogito* a réussi à établir l'inébranlable certitude de l'existence du sujet pensant.

Pour que la connaissance empirique atteigne l'être et non l'apparence, il faut assurément que, procédant de la conscience de soi, elle participe dans une certaine mesure des caractères de ce savoir qui, de l'être, est précisément l'immédiate possession par une sorte de présence immanente à l'intérieur de l'âme pensante. Par suite, elle doit remplir à son tour les conditions qui, réalisées dans cette science originelle, lui permettent de saisir l'essence de l'objet connu. Quelles sont ces conditions ?

Savoir, c'est connaître les choses telles qu'elles sont. Par suite, l'esprit qui connaît n'atteint l'être que dans la mesure où il réussit à être véritablement ce qu'il connaît. S'il ne l'est pas, il doit le devenir. Par une modification qu'il reçoit passivement de l'objet, il doit se transformer partiellement dans la nature de la chose connue, se confondre avec elle, être cette chose. S'ensuit-il que le devenir et la passion soient les causes véritables du savoir ? Non pas. L'erreur de Télésio a consisté justement à n'avoir pas vu que la passion et le devenir ne contribuent à l'acquisition de la connaissance que par leur

1. *Met.*, pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX.

résultat final : l'intime fusion qu'ils réalisent entre l'être du sujet qui connaît et l'être de la chose connue, et que leur présence est inutile là où ce résultat est donné préalablement et en dehors de leur influence. Ce n'est pas au devenir que se réfère le connaître, mais à l'être [1] ; et, par exemple, la modification passive que je reçois du feu qui me réchauffe ne me procure pas la connaissance de ce feu en tant qu'elle est un changement, mais bien en tant qu'elle aboutit à un état relativement stable qui transforme mon être dans l'être du feu qui l'échauffe. Pour autant que la connaissance sensible atteint une partie du réel, un aspect des choses, un être relatif et contingent, elle n'est donc connaissance que dans la mesure où se confondent en elle l'être du sujet et celui de l'objet.

A plus forte raison cela est-il vrai de l'intuition originelle de soi. Celle-ci échappe même à cette condition de devenir la chose connue qui s'impose au savoir empirique. Pourquoi aurait-elle besoin de se transformer dans l'objet de sa connaissance ? Cet objet, elle l'est déjà, non pas partiellement, accidentellement et momentanément, mais totalement, essentiellement et d'une manière permanente [2]. Au-dessus de l'action, de la passion et du discours, elle représente un savoir intuitif dont la perfection tient à ce que rien ne le distingue de l'être de la chose sue. Pour le comprendre, on peut le comparer au savoir acquis et empirique, considéré dans sa forme la plus parfaite, celle qui résulte de l'habitude. Le joueur de cithare n'a plus besoin de regarder les cordes ni de réfléchir au mouvement de ses doigts ; il s'est incorporé son art, qui maintenant fait partie de sa personne. « Si cette science acquise, deve-

1. *Met.*, pars II, p. 62 sq., lib. VI, cap. VIII ; — pars II, p. 69, lib. VI, cap. IX, art. I.

2. *Met.*, pars II, p. 36, lib. VI, cap. VI, art. IX : Ut autem intelligat se intellectus, non indiget pati a se, nec fieri ipsemet ; est enim, quod autem est non fit : ergo seipsum novit per essentiam, et *notio et intellectio est sua essentia*. — *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Quapropter videtur Telesio esse perceptio passionis omnis cognitio. Nos autem aliter sapimus, videlicet sensum seu sapientiam pertinere ad ipsum esse rerum, et sentiri et cognosci unumquodque, quia est ipsa natura cognoscens. Nam cum sensatio sit assimilatio, et omnis cognitio fiat propterea quod ipsa essentia cognoscitiva fit ipsum cognoscibile, perfecte illud cognoscit, *quoniam jam est illud : ergo cognoscere est esse.*

nue l'être de celui qui sait, se produit en dehors du temps, du travail, de la passion et de l'action, de ce qui agit et de ce qui pâtit, parce que tout cela disparaît, une fois la science acquise, combien il sera vrai davantage de la science innée de soi qu'elle existe au-dessus du temps, au-dessus du travail, de la passion, de l'action, et qu'elle n'a pas besoin pour l'avenir de l'être agissant ! C'est de cette manière que tous les êtres se connaissent d'une connaissance secrète, innée, non acquise, qui est le premier principe de leur être, autrement dit l'essentialité, la Primalité, comme la Puissance et l'Amour »[1].

Nous savons maintenant quelles conditions devra remplir la science des choses extérieures par l'usage du jugement pour acquérir une valeur objective : en les connaissant, l'âme devra être ces choses au même titre et de la même manière que, dans la connaissance de soi, elle est elle-même, mais en même temps elle devra rester elle-même, pour ne pas perdre dans une aliénation complète de soi jusqu'à la possession de sa propre pensée. Comment concilier ces deux conditions ?

A dire vrai, c'est en Dieu seulement que leur accord absolu est réalisé. Dieu est lui-même et du même coup il est toutes choses éminemment ; la connaissance qu'il a de soi se confond avec celle qu'il a des autres êtres[2]. Il n'en est pas de même pour nous. Etres finis, nous ne sommes pas toutes les choses créées[3], et c'est pourquoi nous avons besoin, pour les connaître, de devenir ces choses, par l'entremise de ces assimilations partielles qu'elles produisent en nous quand elles nous impressionnent du dehors. Mais en un sens pourtant nous sommes ces choses, par les analogies que notre nature présente avec la leur. Si, avant la passion, nous n'avions pas déjà été ces choses, nous n'aurions jamais pu devenir ces choses[4]. Pour atteindre l'être, le jugement et le discours devront donc partir du savoir originel qui, seul, a le privilège de le posséder immédiatement : c'est de la connaissance de notre âme qu'ils tireront, par la voie de l'analogie, la connaissance des autres

1. *Met.*, pars II, p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV.
2. *Met.*, pars II, p. 167, lib. VIII, cap. V, art. IV.
3. *Met.*, pars II, p. 167, lib. VIII, cap. V, art. IV.
4. *Met.*, pars II, p. 89, lib. VI, cap. XII, art. V : Igitur objecta nos movent in quantum habent aliquid nostri.

choses. Recevant son être des pures Primalités, notre esprit en un sens, comprend dans sa réalité propre toutes les essences dont elles sont la source féconde et qui appartiennent aux autres êtres, comme lui constitués par des degrés divers de puissance, de sagesse et d'amour. Il peut donc, sans sortir de soi, les connaître dans leur nature véritable. Dans la recherche philosophique des conditions du savoir, ce qui apparaît au terme de l'analyse, c'est la subordination au *Cogito*, non seulement de l'expérience sensible, mais de toute connaissance objective. La science acquise n'est dans tous ses modes qu'un résultat de l'extension de la science innée [1].

Du reste, l'affirmation de cette subordination et, avec elle, une doctrine des idées innées étaient déjà impliquées dans la critique de la théorie de la perception professée par Télésio. S'il est vrai, en effet, que placer la connaissance humaine sous la dépendance du devenir, c'est lui imposer comme une condition essentielle et permanente ce qui n'en est qu'une condition accidentelle et momentanée : la passion, la contrariété, la distinction [2], il faut bien chercher ailleurs que dans l'usage des sens la source première du savoir, même empirique, et où la chercherait-on, sinon dans cette intuition initiale de soi dont les états de conscience particuliers et successifs ne sont après tout que des modifications et des spécifications ? C'est à l'innéisme, complété par une garantie théologique de la conformité de nos idées aux essences des choses, que devait aboutir nécessairement une doctrine qui avait commencé par attribuer le privilège de la certitude à la seule pensée au sein de laquelle se réalise, à l'intérieur de l'esprit, l'identité de l'être et du connaître.

Aussi voyons-nous Campanella expliquer les rapports de l'expérience et de la notion originelle de l'âme, de la *scientia illata* et de la *scientia innata*, en des termes qui rappellent beaucoup ceux dont a usé Descartes dans les *Notae in programma quoddam*. Le flux des impressions sensibles reçues

1. *Met.*, pars II, p. 73, lib. VI, cap. IX, art. VI : Verum est quod scientia extensior est sapientia illata ; *sed non posset extendi nisi ex innata extenderetur.*

2. *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I ; — p. 89, lib. VI, cap. XII, art. V ; — p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV.

par nos organes ne procure pas à proprement parler, dit-il, une connaissance nouvelle à l'essence qui connaît : il ne fait que fournir à la notion originelle une *occasion* de se manifester [1]. C'est en ce sens que tout savoir est une connaissance de soi. Aucune inférence rationnelle portant sur la nature des objets extérieurs, aucune de ces liaisons discursives de pensées par lesquelles notre faculté de juger étend jusqu'à l'infini la chaîne des similitudes, des analogies et des inductions, ne serait possible sans une présence obscure, ignorée, mais réelle, des idées à l'intérieur de notre être [2]. — Là où Campanella se sépare de Descartes, c'est seulement dans la manière de concevoir la nature, le siège, et le mode d'action de ces idées. N'osant pas sans doute, pour des raisons théolo-

1. *Met.*, pars II, p. 69, lib. VI, cap. IX, art. I : Et hoc esse fluens quatenus additur ab objectis cognoscenti essentiae, non parere notitiam, sed *notitiae radicali occasionem sese manifestandi praebere*. — Cf. Descartes, *Notae in programma quoddam*, *Ad. et T.*, VIII, II, p. 358 sq : Adeo ut nihil sit in nostris ideis quod menti, sive cogitandi facultati non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant : quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri : non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei *dedit occasionem* ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio efformandas.

2. *Met.*, pars III, p. 118, lib. XIII, cap. II, art. V : Ad 21 dicimus ideas necessarias esse ad notitiam rerum : siquidem res nulla cognoscitur, nisi per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Haec autem assimilatio est idea et forma... Ergo perfecta scientia non fit in nobis, ...nisi ad ideam pertingamus. Ideo ergo in omnibus licet ignota, confert ad scientiam ut quo, non ut quod. — *Met.*, pars I, p. 100, lib. II, cap. III, art. I : Actio autem effusio est similitudinis et per assimilationem ergo fit cognitio, vel acceptam ut creaturis evenit, vel datam ut Deo : ipse enim per ideas et similitudines quas rebus elargitur, cognoscit res ; nos autem quia rebus moti illis assimilamur, per id quod habemus divinum ac praestantissimum principium deitatis, quo imaginari, ideare, et cognoscere res innumeras, et innumeros mundos etiam quimus. — *Met.*, pars III, p. 114, lib. XIII, cap. II, art. IV : Si enim illae [ideae] non essent, Deus non fecisset res certis modis formisque constantes : neque res in nostro intellectu sui similitudines imprimerent... Ex his deduco quod si verum est nos nihil intelligere neque singulare, neque universale, nisi per ideam, et quia efficimur id quod intelligimus, oportere primam causam ideis esse foecundissimam, et essentiam suam esse ideas.

giques, les assimiler à des pensées et les situer dans l'âme humaine, qui se confondrait alors avec l'esprit du Créateur, il préfère laisser dans l'indétermination le rapport qu'elles soutiennent avec la faculté innée de penser et de connaître sa pensée et attribuer à l'intelligence de l'homme le pouvoir de les contempler, par un acte ineffable de vision, dans la lumière de l'entendement divin, qui les contient éminemment, comme des modèles immuables des choses créées [1].

Pourtant, malgré cet emprunt à la théorie augustinienne de l'illumination [2], qui dissimule mal un panthéisme inavoué, la tendance de la doctrine vers un innéisme total et absolu n'en est pas moins patente. Qu'est-ce que Dieu en effet pour Campanella, sinon l'Etre inaperçu, mais plus intérieur à nous que nous-mêmes, qui est la source véritable, la cause profonde de nos pensées et de nos mouvements corporels [3] ? Si nous ignorons l'existence des idées et leur mode d'action, au moment où elles nous procurent la connaissance objective des choses, c'est de la même manière que nous ignorons la présence de Dieu en nous ou la nature de notre âme ; et par suite l'intellection des essences n'est que le prolongement de cette

1. *Thomae Campanellae Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637, ex Typographiâ Dionys. Houssaye ; *Physiologia epilogistica*, cap. XIII, art. V, p. 96 : Contemplari tamen ideam quae est multiplex participabilitas primae ideae proprium munus est mentis a Deo inditae, *quae excitatur ad intelligentiam idearum ob similitudinem quam in his invenit quae in spiritu sunt apprehendente communitates rerum.* — Ce passage est un des rares où Campanella fournisse quelque précision sur les rapports entre la vision en Dieu et les Idées d'une part, et d'autre part la perception et les concepts empiriques. — Cf. *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor*, Francofurti, 1623, Impensis Godefridi Tampachii, *Physica*, cap. XVI, art. 6, p. 188 : Intellectio igitur Ideae sicut sigilli propria est menti : Ideae vero sicut sigillati est sensus interioris.

2. Campanella se réfère aux textes de Saint Augustin pour justifier théologiquement sa doctrine de la vision en Dieu : *Met.*, pars II, p. 244, lib. X, cap. I, art. IV : Tu enim, inquit S. Augustinus, vides hanc veritatem, et ego video hanc veritatem ; nec tu vides in me, nec ego in te, ergo in uno tertio maxime vidente et omnia docente.

3. Sur cette conception du Dieu intérieur, voir notre livre : *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre IV ; Quatrième Partie, chapitre II ; Cinquième Partie, chapitre V, 4 ; et les textes cités dans les notes.

même intuition interne qui nous révèle à nous-mêmes notre propre réalité spirituelle et peut s'étendre jusqu'à comprendre en elle, ineffablement, Dieu et les Idées [1].

En dernière analyse donc, ce qui garantit la valeur et l'objectivité [2] de la connaissance discursive des choses extérieures, étrangère par son origine à cette possession immédiate de l'être total qui caractérise le *Cogito*, c'est bien la conformité des notions formées par notre faculté innée de penser aux essences éternelles contenues dans l'entendement divin et qui sont les exemplaires immuables des choses créées. Par la similitude du point d'arrivée comme par l'identité du point de départ, la théorie de la connaissance exposée dans l'*Universalis Philosophia* semble constituer une préparation et comme une première ébauche de la doctrine cartésienne du « Je pense, donc je suis ». — Mais l'esprit des deux philosophies est-il le même, et Campanella peut-il être considéré, au même titre que Descartes, comme un précurseur de l'idéalisme moderne ?

VI. — Le « *Cogito* » de Campanella et son usage métaphysique. Comparaison avec Descartes. Les différences

La conception de la primauté de la conscience et de l'identité de l'être et de la pensée, loin d'être dans le système de Campanella une notion isolée et sans lien avec les autres, en devient vite, une fois découverte, l'idée centrale et domina-

1. Dans le texte suivant, Campanella *rapproche la vision des Idées de la connaissance de Dieu et de l'intuition de soi : Met.*, lib. XIII, cap. III, art. I, pars III, p. 127 : Non enim datur animal neque homo communis in natura, sed idealiter : quoniam datur idea, instar cujus fiunt animalia : propterea ly animal rationale est definitio per principia idealia, *quae etiam sunt in intellectu primo opifice rerum omnium, in quo noster intellectus ista intuetur : est enim ille in nobis, sed nos minime advertimus, nam neque seipsam novit anima nisi abdita notitia, ut dictum est.*

2. Sur ce problème de la valeur objective de la connaissance du monde extérieur dans la philosophie de Campanella, voir notre livre : *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre premier, II : *Le problème de la valeur objective du savoir, etc.*

trice qui en explique l'économie et en gouverne tout le développement. Non seulement elle conduit notre philosophe à une théorie des idées innées et de la vision en Dieu, mais encore, nous le verrons, elle sert de fondement à sa doctrine métaphysique des Primalités, de la liberté humaine, de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Que manque-t-il donc enore à cette philosophie pour égaler celle de Descartes en profondeur et en fécondité ? Nous allons le découvrir en comparant le *Cogito* de Campanella et son usage métaphysique aux aspects le plus nettement idéalistes de la pensée cartésienne.

L'infériorité de la doctrine de notre auteur, comparée à celle de Descartes, se révèle d'abord par une grave lacune : nulle part on n'y discerne une préoccupation de prouver l'existence du monde extérieur. Campanella, après avoir attribué une certitude privilégiée à la connaissance que l'âme possède de soi, ne comprend pas qu'à enfermer ainsi l'esprit en lui-même, on creuse entre le moi et le non-moi un abîme difficile à combler et qu'on impose par suite à la réflexion philosophique, comme une tâche indispensable, la recherche d'un nouveau prinicpe qui, fondé sur le *Cogito*, permette néanmoins à la connaissance de dépasser cette première position où l'être ne se saisit encore que comme pensée et de franchir les limites qui séparent cet ordre de la pensée de l'ordre de l'existence. A-t-il même aperçu la frontière qui délimite les deux ordres ? On peut se le demander. Pour lui comme pour Saint Augustin, l'existence du monde extérieur n'a jamais fait l'ombre d'un doute. Rien dans sa philosophie ne ressemble, même de loin, aux laborieuses préparations théoriques par lesquelles Descartes achemine peu à peu le lecteur des *Méditations* à la démonstration de cette existence matérielle. Par le fait même que l'âme existe, elle entre en relation avec les corps et avec les autres âmes ; de tous côtés elle reçoit l'action des objets et elle réagit à leurs influences. Le problème de la communication des substances ne se pose pas pour Campanella, dont les monades ont portes et fenêtres sur le dehors : le monde est le théâtre de leur universelle et perpétuelle interaction et de ces merveilleuses influences des esprits sur la matière et des corps matériels sur les esprits qui servent de fondement

aux extraordinaires opérations de la magie [1]. — Fait remarquable, et qui contient peut-être la raison de la lacune que nous venons de signaler dans la doctrine du philosophe calabrais, rien dans sa conception du *Cogito*, malgré le vif désir qu'il éprouve de mettre ses opinions, par des emprunts répétés à Saint-Augustin, à l'abri d'une autorité théologique indiscutable, ne rappelle pourtant les importants développements qui dans le *De Trinitate* établissaient, sur la base du doute initial relatif à la nature de l'âme, la distinction du corps et de l'esprit, opposés l'un à l'autre comme les modes de l'étendue à ceux de la pensée !

C'est que l'adoption d'une telle idée était formellement interdite au philosophe qui ne refusait la conscience à aucun être, pas même aux forces physiques de la chaleur et du froid, pas même à l'espace, non plus qu'à la matière amorphe et indéterminée. Toute la clarté que cette idée eût projetée sur la notion de pensée, en la déterminant par son opposition à celle de nature corporelle, manque donc à la conception que Campanella se fait de l'esprit et de ses rapports avec les choses, ce qui empêche ce penseur de s'élever à une vision nette et précise des difficultés inhérentes non seulement à la question de l'union de l'âme et du corps, mais encore à celles de l'existence et de la science du monde extérieur, ou plus généralement au problème de la communication des substances dont le problème de la connaissance empirique n'est après tout qu'un cas particulier. — A cet égard son système est inférieur même à celui de Saint Augustin, et, malgré la nouveauté de son *Cogito*, ne dépasse pas sur ce point les autres philosophies de l'époque où souffle le même esprit panthéistique : celles de Télésio par exemple et de Giordano Bruno. Par suite, si les scrupules théoriques manifestés par Descartes à l'endroit de l'affirmation du monde extérieur ne lui ont pas été inspirés par cette doctrine, s'il ne lui doit pas par conséquent le besoin qu'il éprouve d'un recours à la preuve ontologique et à la garantie de la véracité divine, on peut dire qu'il a encore moins

1. Voir notre livre : *Campanella* : Troisième Partie, chapitre III, 2 ; *La magie de Campanella, etc.* : Deuxième Partie, chapitre IV : *Le panpsychisme de Campanella.*

pu lui emprunter l'idée fondamentale de son dualisme spiritualiste. A-t-il pu y puiser sa conception des idées innées ?

Nous ferons ressortir plus loin en quoi la lecture des ouvrages de Campanella a pu aider l'auteur de la *Dioptrique* à s'affranchir de la théorie scolastique de la perception et à orienter vers l'innéisme sa philosophie de la connaissance. Nous ne voulons pour l'instant mettre en relief que les aspects par lesquels le *Cogito* de Campanella se révèle inférieur à celui de Descartes. Or la doctrine des idées innées revêt dans les ouvrages du philosophe calabrais la forme encore indécise d'une très imparfaite esquisse. Assez nette pour tout ce qui touche à la connaissance innée de soi et à l'aperception interne que l'âme possède de son être, de sa puissance, de son savoir et de son amour, elle reste obscure et confuse dans l'explication qu'elle donne du rôle des notions *a priori* dans la science des objets extérieurs. Nulle part celles-ci ne sont énumérées, classées. Nulle part non plus n'est défini le mode de leur collaboration avec les perceptions sensibles. Campanella nous dit seulement que celles-ci sont des occasions et des spécifications. Il construit une table des catégories [1], mais sans prendre soin de préciser si elles sont vraiment des idées innées. Enfin et surtout on discerne dans sa pensée une hésitation visible à attribuer à l'âme humaine elle-même la possession d'idées qui représentent *a priori* les essences des objets externes [2]. Leur existence dans l'entendement de Dieu et leur action sur notre esprit sont indispensables selon lui à la connaissance des analogies des choses et à la perfection de notre connaissance discursive, et pourtant, comme leur présence en nous n'est qu'une conséquence de la présence immanente, mais cachée, de Dieu dans le fond intime de notre être, elle ne se manifeste pas par la formation dans notre conscience intellectuelle de notions déterminées qui puissent fournir à l'analyse et à la déduction

1. Voir notre ouvrage : *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre III, 2 : *les Catégories*.

2. *Met.*, pars I, p. 63, lib. I, cap. VIII, art. I : Scientia ergo non est reminiscentia, *nisi in Anima a Deo indita*. Est ergo sapientia in anima a Deo : objecta autem sapibilia minime, nisi anima omnium rerum ideas habeat, quas nequaquam habere puto, cum ipsa rerum non sit artifex ideator et excogitator.

des bases précises sur lesquelles asseoir la science des objets extérieurs. Il semble que Campanella hésite entre l'hypothèse de la vision en Dieu et celle d'une possession intérieure des idées par l'esprit. — De toute manière nous ne trouvons pas dans l'explication du savoir dont il fait suivre son *Cogito* la même rigueur de pensée que dans celle de Descartes. Tout se passe comme si le système n'avait pas encore atteint la notion de l'esprit considéré comme une activité de l'intelligence et de la conscience qui existe pour soi et qui, profondément distincte de la matière, ne saurait recevoir d'elle, du dehors, une action quelconque et doit, pour en concevoir la nature, développer progressivement, à l'occasion de l'expérience sensible, le contenu interne des idées qu'elle est capable de former.

La même absence de rigueur apparaît dans la manière dont Campanella conçoit les rapports entre la connaissance de l'âme par elle-même et les autres notions essentielles de la métaphysique : la liberté, l'existence de Dieu, l'immortalité. Que, pour démontrer ces trois vérités, Campanella ait bien songé à utiliser les principes dont il venait d'établir la certitude par la réfutation du doute sceptique, c'est ce que nous verrons par la suite ; mais il est néanmoins incontestable que, contrairement à Descartes, il ne se rend pas un compte exact de la méthode avec laquelle il doit conduire ses preuves pour ne jamais rien avancer qui n'ait été prouvé par le *Cogito* ou qui ne repose sur les notions déjà reliées au *Cogito*, en sorte qu'en fin de compte l'enchaînement de ses idées métaphysiques est loin de présenter le caractère rationnel et mathématique des déductions cartésiennes.

La théorie de la liberté, qui est une des théories les plus intéressantes du système, est trop souvent exposée par son auteur d'une manière bien embrouillée. Empêtré dans les distinctions scolastiques des diverses sortes de nécessité, Campanella ne réussit pas à donner un relief suffisant à la preuve qui lui est personnelle et qui, fondée sur l'indépendance de la volonté innée de l'âme vis-à-vis de l'action des objets, apparaît comme un corollaire immédiat du *Cogito*[1]. Il est vrai que

1. Voir notre livre : *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre IV : *La conception de la liberté divine et de la liberté humaine.*

la conception cartésienne du libre arbitre, plusieurs fois corrigée et modifiée en vue d'une adaptation aux idées théologiques du temps[1], ne brille pas toujours par la rigueur ni par l'originalité. Mais quelle n'est pas l'infériorité de Campanella, comparé à Descartes, si on rapproche du contenu des *Méditations* ses preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme !

En faveur de ces deux vérités, l'auteur de l'*Atheismus triumphatus* invoque de préférence l'aspiration de l'âme vers un objet infini de connaissance et d'amour et le mouvement qui porte toutes les réalités naturelles à remonter à la source de leur vie, de leur pensée et de leur vouloir. Dieu, c'est surtout l'être qui nous est révélé par l'harmonie du monde, par la conscience universelle qui, intérieure aux choses, y introduit partout l'ordre, la finalité, la beauté[2]. Et c'est aussi assurément l'Etre absolu dont la présupposition est, avec l'hypothèse du non-être, le principe nécessaire de l'explication des existences particulières. Mais le lien par lequel Campanella rattache au *Cogito* cette présupposition est presque toujours assez lâche ; rien de pareil en tout cas dans cette liaison à la chaîne serrée de déductions par laquelle l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations* conduit le lecteur de la certitude de l'existence spirituelle à celle de l'existence de Dieu, par la double voie de l'argument ontologique et de la preuve par l'idée du parfait et de l'infini, celle-ci incluse déjà dans le doute initial.

Mais il y a entre la doctrine du philosophe calabrais et celle de Descartes une distance plus grande encore que celle que nous venons de mesurer. Plus que par l'insuffisante systématisation des vérités métaphysiques dans leur groupement autour de la conception centrale du *Cogito*, plus que par l'imprécision de la théorie des idées innées, c'est par une direction de pensée totalement différente que la première se distingue de la seconde. Déjà l'opposition de l'esprit qui l'anime à l'esprit du cartésianisme se révèle, nous l'avons vu, d'une manière

1. Voir E. Gilson : *La liberté chez Descartes et la théologie.*

2. Voir notre ouvrage : *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre deuxième : *L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.*

éclatante, lorsqu'on réfléchit à l'indétermination qu'y laisse subsister dans la notion de pensée et d'esprit une distinction métaphysique trop imprécise entre la substance matérielle et la substance spirituelle. Nous allons retrouver cette opposition, à sa source même, en examinant de plus près que nous ne l'avons fait jusqu'à présent l'idée qui constitue le nœud de l'argumentation dans les formules les plus intéressantes et les plus caractéristiques que Campanella ait données de son *Cogito*.

Rien ne ressemble plus en apparence au *Je pense, donc je suis*, non seulement dans l'idée, mais *dans l'expression même*, que certaines affirmations, maintes fois répétées par notre philosophe, sur lesquelles se sont plu à insister les critiques italiens qui, comme Bertrando Spaventa et Francesco Fiorentino [1], voyaient en lui un précurseur de Descartes. « Connaître, c'est être [2]... L'être de l'âme et de toute chose qui connaît, c'est la connaissance de soi [3]... Réellement et fondamentalement, connaître, c'est être ; c'est formellement que les deux choses sont distinguées » [4]. Parfois même la formule exprime, comme le *Cogito, ergo sum*, l'antériorité logique du connaître par rapport à l'être : « *Ecce videmus en esse quia novit esse* » [5]. Pourtant nous allons voir que dans leur signification profonde ces affirmations s'inspirent d'une pensée bien différente de la pensée cartésienne.

En partant de l'hypothèse du doute absolu, Descartes découvre une liaison de notions dont la certitude est incontes-

1. Bertrando Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, vol. I, Napoli, Stab. tipogr. Ghio, 1867, Saggio n. 17 : *Metafisica di Tommaso Campanella* ; — saggio n. 5 ; Studi su T. Campanella : Teoria della *cognizione*. — Francesco Fiorentino, *Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, Firenze, Successori Le Monnier, t. I, 1872, t. II, 1874 ; — voir le tome II, cap. 11

2. *Met.*, pars II, p. 39, lib. VI, cap. VIII, art. I : ...*Ergo cognoscere est esse*.

3. *Met.*, pars II, p. 64, lib. VI, cap. VIII, art. V : Quapropter si esse est ratio cognoscendi, et cognitio aliorum facit esse aliud, *ergo esse animae et cujuslibet cognoscentis est cognitio sui*.

4. *Met.*, pars II, p. 61, lib. VI, cap. VIII, art. II : Realiter ergo et fundamentaliter cognoscere est esse : formaliter vero distinguitur.

5. *Met.*, pars II, p. 39, lib. VI, cap. VII, art. I.

table parce qu'elle est impliquée dans la certitude même du fait de douter et le serait aussi bien d'ailleurs dans son incertitude s'il fallait suivre jusque là les « extravagantes suppositions » des sceptiques. « Celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute ». La pensée et l'être sont ainsi donnés et liés dans une intuition indivisible, point de départ de toute connaissance vraie, règle et critérium de l'évidence, premier anneau de la chaîne des vérités auquel tous les autres devront se suspendre, principe par lequel devra être engendrée toute affirmation d'existence.

Irrémédiablement caduque est par conséquent toute conception de la nature que l'intelligence se sent impuissante à justifier par l'usage rigoureux de ses notions claires et distinctes, et c'est pourquoi dans la recherche de la vérité le philosophe devra renoncer à toute présupposition qui, par son contenu, dépasse ce que la raison a le droit d'affirmer lorsqu'elle découvre progressivement ces notions et, par l'exercice de son pouvoir propre, les enchaîne suivant les rapports qu'elles présentent à l'intérieur même de la pensée. — Il s'ensuit que l'affirmation initiale de la réalité de l'esprit n'entraîne nullement comme une conséquence nécessaire et immédiate l'assimilation de tout être à un être spirituel. La première existence connue avec certitude, c'est celle de l'âme. Mais il se peut qu'en considérant la pensée telle que le *Cogito* la lui révèle, c'est-à-dire dans l'intégralité de ses modes, nécessairement liés entre eux par l'unité qui caractérise essentiellement la réalité mentale, l'esprit découvre la notion d'une « nature » dont les propriétés soient opposées à celles de la sienne propre et dont la pensée à elle seule ne saurait par suite rendre entièrement compte. C'est ainsi que Descartes avait cru se conformer au principe des idées claires et distinctes en admettant la séparation absolue de la chose pensante et de la substance étendue. Ce n'est qu'à la suite d'un effort ultérieur de la réflexion philosophique que l'étendue, notion donnée dans la pensée, pouvait être, allait être identifiée elle-même à une réalité mentale. Toute la valeur de certitude conférée par le doute méthodique et par le « Je pense, donc je suis » à l'affirmation de l'existence de l'esprit tenait précisément à la parfaite délimitation, à l'exacte détermination de la notion de

pensée, dont l'évidente et indissoluble liaison à la notion d'être pouvait ainsi être énergiquement et clairement opposée à la distance qui, dans toute autre affirmation et pour toute autre réalité, s'interpose entre l'idée et l'existence, cette fois extérieure, de l'objet pensé.

Si donc le monisme idéaliste, si le panpsychisme se réclament à bon droit des principes de la philosophie cartésienne, c'est seulement à titre de conséquences tirées de ces principes par un progrès de pensée postérieur au *Cogito*. Mais incorporer ces doctrines à l'argument lui-même et donner à la proposition : « Je pense, donc je suis » le sens d'une assimilation de tout être à un être spirituel, c'est non seulement enlever à la preuve une bonne partie de sa valeur démonstrative et la déposséder de son privilège de certitude première et directe, c'est encore, en profitant de l'indétermination de la notion de pensée sur laquelle on s'appuie, outrepasser de beaucoup le droit d'affirmation conféré par la méthode et enfreindre dans une grande mesure les règles restrictives imposées par la conception idéaliste de la vérité. — Or cette erreur, qui nous paraît grave, Campanella l'a commise : nous allons voir que chez lui la démonstration de l'identité de l'être et du connaître ne repose pas ou ne repose que secondairement sur l'intuition que l'âme, au moment même où elle doute, possède de sa propre réalité, et qu'elle se fonde surtout et en premier lieu sur la nécessité, inhérente à la métaphysique de la nature, d'attribuer à tout être doué d'activité une faculté, liée à son essence, de se connaître lui-même. Pour le philosophe de Stilo, la vérité du panpsychisme est contemporaine du *Cogito ;* peut-être même lui est-elle antérieure.

Je pense, donc je suis ; je sais que je suis parce que je sais que je pense ; ou encore : je sais que mon être spirituel existe parce que je connais ma propre pensée, et je connais que la pensée en général existe parce que je la découvre en moi ; voilà autant d'expressions diverses qui traduisent les résultats de la démarche intellectuelle représentée par l'argument de Descartes. L'identification de l'être et de la conscience revêt au contraire la plupart du temps chez Campanella la forme des affirmations suivantes : je suis, donc je me pense moi-même ; tous les êtres de la nature existent, et ils agissent ;

donc ils possèdent d'eux-mêmes une conscience, une connaissance qui, pour être obscure, indistincte, cachée (*abdita*), n'en est pas moins réelle et constitue l'essence ou la source primordiale de leur être (*primordialitas*). Mais quelle est la notion qui sert à établir entre l'être et la pensée ce lien indissoluble ? C'est la notion d'amour [1].

Par amour il faut entendre la tendance à vivre, l'inclination, l'instinct de conservation et d'expansion dans lequel consiste la réalité profonde de toute existence. « Voici que nous voyons que l'être est parce qu'il connaît son être, et qu'on ne trouve nul être qui s'ignore lui-même, car chacun combat dans son intérêt contre ceux qu'il connaît des êtres destructifs du sien propre, le principe de l'être et de la conservation de l'être étant le savoir. Cela est surtout manifeste pour nous chez les animaux. Ceux-ci en effet sont doués de perception pour connaître les contraires et toutes les choses ennemies destructives de leur être propre, pour les fuir, et pour éviter la corruption qui leur viendrait des autres choses, pour connaître les êtres semblables et amis, utiles et favorables à leur propre conservation, afin de les poursuivre, de les rechercher, et de se les procurer » [2].

Mais ce qui est vrai des animaux est vrai aussi des végétaux, des minéraux, des objets artificiels, des deux grandes forces physiques : la chaleur et le froid, de l'espace enfin et même de la matière, que l'on prétend indifférente et inerte. Leur activité de conservation, d'expansion, de multiplication, leurs sympathies et leurs antipathies ne peuvent procéder que d'un ardent désir de vivre, d'éterniser même si possible leur existence individuelle ou spécifique, en la protégeant contre toutes les causes d'altération, de corruption et de mort [3]. Cette appétition d'être, commune à toutes les réalités naturelles,

1. Cela est visible notamment dans ce texte : *Met.*, pars II, p. 78, lib. VI, cap. X, art. IV : Et quia Amor abditus, quo se cuncta amant, ab omnibus Philosophis conceditur, concedendus erat et sensus abditus, quo sese cuncta sapiunt. — Cf. *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Omnis essentia appetit suum esse, ergo omnis natura noscit proprium esse : quomodo enim amaret, nisi cognitum ?

2. *Met.*, pars II, p. 39, lib. VI, cap. VII, art. I.

3. *Ibidem.*

c'est l'amour de soi, amour caché, mais essentiel, inné (*amor abditus, essentialis, innatus*), source authentique et première de l'amour des autres objets (*amor accidentalis, illatus*) et de toutes les inclinations qui, par suite de la sollicitation active exercée du dehors par les choses, viennent perpétuellement se greffer sur le vouloir-vivre originel [1]. Or, qui pourrait comprendre cet amour de soi, qui explique l'activité des êtres de la nature, sans attribuer à chacun d'eux une connaissance de soi ? Sans se connaître soi-même, on ne saurait s'aimer soi-même [2]. Et puisque cet amour fait partie de l'essence de chaque réalité individuelle, la connaissance d'où il procède doit être conçue également comme une connaissance essentielle, donc identique à l'être du sujet [3]. Au même titre que le pouvoir d'agir et que la volonté de vivre, elle doit même, en un sens, sous le nom de Sagesse, être placée au-dessus de l'être, comme une des trois « *Primalités* » : Puissance, Sagesse, Amour, qui contribuent ensemble à lui conférer la totalité de son essence.

Si maintenant, au lieu de partir de l'amour inné de soi, nous considérons le penchant dérivé qui incline les contraires à se fuir et les semblables à se rechercher, nous serons conduits à la même conclusion : l'être se connaît lui-même, sinon il ignorerait profondément ce qui lui est utile et ce qui lui est nuisible, c'est-à-dire ce qui lui est semblable et ce qui lui est contraire [4].

Enfin, si on envisage les effets de ces compétitions mutuelles

1. *Met.*, pars II, p. 77, lib. VII, cap. X, art. IV ; — *loc. cit.*, p. 78 : Patet ergo amorem sui essentialem esse, aliorum vero accidentalem, et hunc fluere ab amore essentiali.

2. *Met.*, pars II, p. 59, lib., VI, cap. VIII, art. I ; — pars II, p. 78, lib. VI, cap. X, art. IV, textes déjà cités. — Cf. *Met.*, lib. I, cap. IX, art. X, pars I, p. 73 : Et quidem prius cognoscit seipsum omne ens, alioquin non amaret esse proprium ignotum.

3. *Met.*, pars II, p. 77, lib. VI, cap. X, art. IV : Et sicut scire seipsum est essentiale seipsum, ita amare seipsum est esse seipsum, sed distinguuntur scire seipsum et amare seipsum origine et relatione : quoniam amare seipsum oritur ab scire seipsum. — La conscience de soi est donc première dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre de la connaissance, et chronologiquement, c'est l'amour de soi qui est connu le premier.

4. *Met.*, pars II, p. 39, lib. VI, cap. VII, art. I.

et, plus généralement, les communications de propriétés qui, du fait du devenir universel, s'établissent entre les choses créées, on découvrira mieux encore la radicale identité de l'être et du connaître. Dans un monde où règnent la distinction et l'opposition, les substances individuelles, composées d'être et de non-être, exercent nécessairement les unes sur les autres une incessante action réciproque. Or les passions corrélatives de ces actions anéantiraient cette distinction et cette opposition si, en les percevant, le sujet qui les reçoit ne sentait pas en même temps qu'il reste lui-même et qu'il ne les connaît qu'à titre de modifications transitoires de sa propre nature interne. Ici encore, être, c'est connaître, mais la connaissance acquise de cette manière a pour origine un changement qui, sans la détruire, transforme néanmoins la nature du patient dans celle de l'agent. Nous avons donc affaire à un savoir double : à l'être adventice que communique au sujet l'action de l'objet extérieur correspond la perception de cet objet, qui est en lui la connaissance d'un autre être ; à l'être essentiel et permanent qui reste le sien malgré ce changement correspond la connaissance innée de soi, qui lui est également conservée, car elle domine et conditionne la première. En tant qu'il est lui-même, tout être s'identifie à la connaissance qu'il a de soi. En tant qu'il est partiellement un autre être, il est la connaissance des autres choses[1]. Le « Je suis, donc je pense » de Campanella se présente alors moins comme l'origine et le principe de la connaissance vraie que comme la conséquence d'un panpsychisme métaphysique où l'universelle interaction des réalités naturelles, identifiée à une conspiration bien réglée d'appétitions, requiert pour principe d'intelligibilité l'attribution à tout être d'une faculté de penser qui fait partie de son essence, parce qu'elle provoque et dirige son activité, inspire ses démarches, détermine ses inclinations. La conscience n'est pas seulement un mode de l'être ; elle est une puissance active, elle est l'être lui-même[2].

1. *Met.*, pars II, p. 62, lib. VI, cap. VIII, art. IV : *Nam notitia sui est esse suum, notitia aliorum est esse aliorum.*

2. *De sensu rerum et magiâ*, éd. de 1637, lib. I, cap. I, p. 3 : Sensus non videtur esse modus quidem existentiae, sed *res essentialis, visque activa.*

Avant de dégager les conséquences de cette vue métaphysique, insistons sur la preuve que nous avons exposée la dernière et dans laquelle nous montrions Campanella s'appuyant, pour démontrer l'identité de l'être et du connaître, sur les effets de l'action réciproque des substances individuelles. De toutes en effet, c'est la plus complexe et aussi la plus importante, parce qu'elle entraîne ou implique (suivant le point de vue) la subordination de la connaissance des objets à l'intuition innée de soi.

Pour comprendre cette preuve, il faut l'envisager dans son rapport avec les deux premières. — Il est établi, par l'analyse de l'instinct de conservation et de ses effets, que la connaissance de soi constitue l'essence de l'être et que le fait d'exister est inséparable du fait de connaître. Mais la théorie se heurte à une grave objection. La perception en effet semble être conditionnée par une modification qu'imprime au sujet l'action de la chose connue. S'il est vrai, comme le soutenait Télésio, que toute connaissance est une passion, l'acte par lequel le sujet connaît n'est pas la manifestation de son être essentiel, c'est au contraire un événement accidentel qui vient le modifier passagèrement, c'est quelque chose qui s'ajoute à sa nature par l'effet des influences qu'exercent sur lui les objets. Dès lors, en dehors des moments où se produisent ces modifications qui conditionneraient toutes les formes du savoir, l'être pourrait être conçu en faisant abstraction de tout pouvoir de penser. La connaissance serait un devenir dont la cause serait cette même contrariété qualitative par laquelle s'expliquent l'action des choses les unes sur les autres et cette communication de leurs propriétés dont la passion antérieure à toute perception ne constitue qu'un cas particulier. Mais que cette contrariété qualitative vienne à manquer, il n'y aurait plus alors d'influence exercée par un agent sur un patient, plus de passion, partant plus de connaissance. C'est pourquoi, suivant les principes de Télésio, aucun être ne peut connaître la nature des êtres trop semblables à lui ; *a fortiori* ne peut-il se connaître lui-même ; l'esprit vital ne connaît ni la nature de l'air, ni celle d'un autre esprit vital (*spiritus*) ni la sienne propre. L'âme (*mens*, *anima*) s'ignore elle-même.

A cette théorie, incompatible avec la conception du *Cogito*,

Campanella oppose une analyse de la notion de perception. Pourquoi la connaissance des objets extérieurs est-elle conditionnée par la passion ? Est-ce parce qu'elle consiste dans un devenir accidentel du sujet ? Mais à quoi sert la modification subie par ce sujet, sinon à le transformer partiellement dans la nature de la chose connue ? C'est en vertu même des principes de Télésio que l'influence de toute force agissante se traduit par un changement de cette sorte. Dès lors, si l'être qui reçoit l'impression réussit, grâce à l'action de l'objet externe, à connaître la nature de cet objet, ce n'est pas parce qu'il devient, c'est parce qu'il est devenu cet objet. Il est maintenant, — momentanément, — la chose qu'il connaît. Comment douter par conséquent qu'avant de devenir cette chose, étant lui-même, il ne se connût également lui-même, bien plus essentiellement et plus profondément qu'il ne saisit ensuite la nature de l'objet extérieur à lui[1] ?

Ainsi, quelle que soit la forme du savoir que l'on veuille envisager, savoir essentiel et primitif, savoir accidentel ou dérivé, l'être s'identifie au connaître. Etre soi-même, c'est se connaître soi-même. Etre les autres choses, c'est connaître les autres choses. En outre, de la même manière que le devenir est subordonné à l'être et l'amour occasionnel et surajouté des objets à l'amour originel et inné de soi, la seconde sorte de savoir est conditionnée par la première, et c'est dans celle-ci surtout qu'apparaît l'identité de la pensée et de l'existence. Que deviendrait en effet la distinction des

1. *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Et profecto si passio ideo efficit cognitionem, quoniam facit rem cognoscentem esse ipsam rem cognitam per assimilationem : utique ad esse pertinet cognoscere, et non ad passionem, nisi quatenus causat esse. — *Ibidem* : Nam cum sensatio sit assimilatio, et omnis cognitio fiat propterea quod ipsa essentia cognoscitiva fit ipsum cognoscibile, *et cum factum est ipsum cognoscibile, perfecte illud cognoscit, quoniam jam est illud : ergo cognoscere est esse.* — *Met.*, pars II, p. 89, lib. VI, cap. XII, art. V : Ergo seipsum magis judicat et sentit ens quoniam non indiget fieri, sed est id quod est. — *Met.*, pars II, p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV : Ad experientiam contrariam nobis respondentes dicimus Animam et cuncta entia seipsa pernosse primo, et essentialiter, caetera vero secundario et accidentaliter in quantum norunt seipsa mutata et facta aliqualiter ea, a quibus immutantur.

substances, principe fondamental de la physique reconnu par Télésio, si la connaissance des objets, parce qu'elle est une passion, avait pour effet de confondre totalement le sujet connaissant avec la chose connue ? Lorsqu'on dit que, par l'acte de connaître, il devient cette chose, on n'entend pas affirmer la disparition de sa nature propre : il reste lui-même, modifié seulement par l'action de la chose, ou si cette action entraîne pour lui une aliénation complète de soi, c'est qu'alors justement il n'y a pas connaissance, mais incapacité de juger, déraison et folie [1].

Il s'ensuit que connaître les objets autres que soi, c'est encore se connaître soi-même, mais en tant que recevant l'action de ces objets. La connaissance suit pour ainsi dire le sort de l'être : si le savoir empirique, consécutif à une passion, ne peut être qu'une spécification du savoir inné, une occasion de se manifester offerte à la notion originelle que l'âme a de soi, c'est uniquement parce que l'être adventice ajouté à l'essence d'une chose par l'influence des autres choses n'est, en vertu de la distinction des substances, qu'une manifestation accidentelle, en tout cas secondaire et dérivée, de sa propre nature. La primauté du *Cogito* sur l'expérience sensible ne fait que traduire dans la théorie de la connaissance la primauté de l'être sur le devenir [2]. Le fait est significatif, et, mieux que tout autre, nous permet de préciser l'opposition d'esprit qui éclate entre la doctrine de notre philosophe et celle de Descartes : c'est en partant de sa conception animiste d'une interaction à la fois physique et psychique s'exerçant entre des substances individuelles que Campanella, par sa théorie de la conscience de soi, réussit à approcher le plus près de la notion cartésienne du *Cogito*.

Quel est maintenant le lien par lequel, dans sa philosophie, la réfutation du doute sceptique est rattachée et subordonnée à l'affirmation du panpsychisme ? — Une fois démontrée l'iden-

1. *Met.*, pars II, p. 68, lib. VI, cap. IX, art. I.

2. *Met.*, pars II, p. 61, lib. VI, cap. VIII, art. II : Constat ergo seipsa omnia entia sentire, *quoniam seipsa sunt absque eo quod fiant* : realiter ergo et fundamentaliter cognoscere est esse ; formaliter vero distinguitur.

tité de l'être et du connaître, partout où nous constaterons une existence, même accidentelle, nous devrons supposer aussi et découvrir une pensée. La connaissance ne s'ajoute pas du dehors à l'être ; elle le constitue ; — ni de l'extérieur au devenir de l'être, au mouvement, à l'action et à la passion. Elle est plutôt : sur le plan de l'être, l'envers de l'être, sur le plan du devenir, l'envers de l'action et de la passion [1]. Tout mouvement est par suite accompagné d'une pensée [2]. Non seulement la substance individuelle se connaît elle-même essentiellement, mais, aux modifications qu'elle reçoit constamment, par suite de l'action des choses, correspondent toujours quelque part en elle des perceptions, sinon dans l'esprit vital, c'est-à-dire dans le centre principal de sa conscience, du moins dans des centres subordonnés. Campanella, devinant l'existence du subconscient, professe que toute passion procure une sensation. Les impressions dont nous n'avons pas conscience sont celles qui ne parviennent pas jusqu'à notre esprit vital cérébral, mais qui sont reçues quelque part dans une petite partie de notre organisme, comme par exemple la sensation inconsciente de la combustion d'un poil [4]. — Seulement ces connaissances diverses, qui toutes se réfèrent à l'être, sont bien loin d'être toutes égales en valeur. Il est clair que pour nous hommes la plus certaine est celle qui atteint non pas l'être d'autrui, connu seulement par les actions qu'il exerce sur notre être propre, mais notre âme elle-même. Par le savoir empirique nous appréhendons assurément l'être des choses, mais seulement en tant qu'il nous affecte, ce qui veut dire en somme que nous y saisissons surtout notre propre être modifié par les choses, quittes à inférer de là quelle est la nature de

1. *Met.*, pars II, p. 69, lib. VI, cap. IX, art. I : nos vero neque operationem audemus ipsam [cognitionem] vocare, sed praeeminentiam, ac primalitatem, *et pertinere ad esse : et passionem intervenire quatenus esse fluens dicitur.*

2. *De sensu rerum et magiâ*, éd. de 1637, lib. I, cap. IV, p. 9 : Igitur si sensus est passio, omniaque elementa ac elementata patiuntur, omnia ergo sentiunt.

3. *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Ergo si passio ad spiritum non pertingit, non sentitur ab animali, sed ab illa sola particula quae afficitur. — Cf. *Prodromus philosophiae instaurandae, Compendium de rerum natura*, p. 65.

celles-ci, par l'usage du jugement, de l'imagination créatrice et du discours. Par l'intuition innée de soi, notre âme embrasse au contraire l'essence même de son être propre.

Ce qu'il importe donc le plus de montrer aux sceptiques pour les réfuter, c'est moins l'affirmation d'existence impliquée dans leur doute que la supériorité de ce savoir primitif sur toute autre connaissance ; et voilà pourquoi Campanella, avant de prouver que pour douter il faut être, oppose à l'incertitude des notions empiriques l'éminente valeur de la connaissance de l'âme par elle-même, obtenue grâce à la fusion immédiate et intime du sujet et de l'objet, sans aucune entremise d'espèces et d'images sensibles, ou de mouvements de l'esprit vital [1].

Mais quelle devient alors la valeur de l'argument ainsi présenté ? Elle se subordonne évidemment à celle du principe sur lequel on s'est appuyé pour établir la primauté de la conscience de soi. Si maintenant j'ai le droit de dire : « je doute, donc je suis », ou plus généralement : « penser, c'est être ; je pense, donc je suis », c'est parce qu'une étude antérieure de l'activité des êtres naturels m'a persuadé de ces deux autres vérités, exprimées dans des propositions réciproques des précédentes et qui entraînent comme une conséquence nécessaire l'inébranlable certitude du savoir intuitif : l'être est, donc il pense ; — il est distinct des autres êtres, dont il se pense lui-même avant les autres objets, et cette connaissance, qui lui assure, au sein même du devenir, la conservation de sa nature propre, est chez lui antérieure et supérieure à la connaissance des autres choses.

Au terme de cette analyse, la signification originale du *Cogito* de Campanella se dégage, croyons-nous, pleinement. Il ne résulte pas, comme celui de Descartes, d'un effort tenté par la raison pour découvrir et pour mettre en pleine lumière le

1. *Met.*, pars I, p. 32, lib. I, *Praeambula responsionum* : At nostri esse, nostrique scire, nostrique velle nulla est species aut motio fantastica, sed praesentia perennis. Itaque circa haec falli non possumus... Sternenda est via ex certissimis et notissimis nobis et naturae, infallibilibusque. Haec autem sunt universalissima ut Ens, Entisque Primalitates, Potentia, Sapientia, et Amor, unicuique propriae, quae nec ignorari, nec per deceptionem incerta fieri possunt.

principe de la certitude, par un recours à la liaison de notions la plus simple et la plus immédiatement évidente. Il est, pour ainsi dire, l'envers ou la réciproque d'une intuition profonde du rôle vital joué par la conscience, considérée surtout comme conscience individuelle, dans l'activité des êtres de la nature. Source de l'amour, de la vie, de l'action, la conscience est l'essence même de la réalité. Etre quelque chose de distinct des autres choses, c'est posséder la conscience de soi ; être en rapport avec les autres choses, c'est étendre cette conscience aux modifications reçues en soi-même du fait de l'action exercée par ces choses. Par suite, l'être étant conscience dans son essence profonde, réciproquement la conscience atteint l'être. La différence entre le *Cogito* de Campanella et celui de Descartes, c'est la différence par laquelle une philosophie du vouloir-vivre individuel, de l'instinct, de la sensation, de l'élan vital, s'oppose à une philosophie de la certitude mathématique, des idées claires et distinctes, et de la raison universelle et impersonnelle. S'ensuit-il nécessairement que la première de ces deux philosophies n'ait pas, à beaucoup d'égards, devancé et peut-être même préparé la seconde ?

VII. — Le « *Cogito* » de Campanella et son usage métaphysique. Comparaison avec Descartes. Les ressemblances

En comparant à la doctrine cartésienne correspondante le *Cogito* de Campanella et son usage métaphysique, nous nous sommes appliqués surtout à faire ressortir les différences et les oppositions. Il est nécessaire et il est juste d'en dégager maintenant les ressemblances.

Pour apprécier l'importance respective des arguments par lesquels Campanella tente de prouver ses principales thèses métaphysiques, on aurait tort de ne tenir compte que de la longueur relative des développements qu'il consacre à chacun d'eux. L'intempérance de son érudition, la manie scolastique d'accumuler en faveur d'une proposition des preuves distinctes et indépendantes, prises de toutes mains, et surtout le besoin ressenti par le philosophe de s'appuyer sur une autorité théo-

logique, à chaque pas un peu hardi qu'il fait en avant, expliquent assez que dans ses ouvrages il n'ait pas voulu ou n'ait pas su donner un relief plus saisissant à celles de ses démonstrations de l'innéisme, de la liberté, de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme dont il était lui-même l'auteur. Si on tient compte de cette observation, on devra reconnaître que sa métaphysique, avec moins de rigueur que celle de Descartes dans l'enchaînement des idées, est néanmoins rattachée assez étroitement au *Cogito*, et que, dans ses ouvrages comme dans les *Méditations*, cette conception est bien le centre autour duquel viennent se grouper toutes les notions importantes.

La comparaison de l'innéisme de Campanella avec la théorie semblable qui lui correspond dans le cartésianisme en a fait ressortir surtout l'imprécision et l'insuffisance. Mais la doctrine recouvre ses avantages quand on la rapproche du *Cogito* augustinien et de la conception de l'illumination divine. Elle prend alors la signification historique d'une transition naturelle entre la philosophie de la connaissance de Saint-Augustin et celle de Descartes. La netteté de ses affirmations touchant la subordination de la connaissance des choses à l'intuition originelle de soi ne laisse rien à désirer. La sagesse, dit Campanella, ne s'acquiert pas ; elle est innée en nous. Ce qui s'acquiert, ce sont les objets du savoir, et leur rôle, purement occasionnel, consiste en une spécification[1] du savoir intérieur primitif. L'âme sans doute ne possède pas en elle-même les idées des choses ; elle doit les contempler dans l'entendement divin, mais en un sens cette intellection, elle aussi, est intérieure à l'être : l'esprit l'obtient par un repliement sur soi qui le met en présence de Dieu, l'être plus intérieur à lui que lui-même. — De plus, si on y réfléchit, on voit que, pour Campanella, la connaissance des choses extérieures est aussi bien que la connaissance de l'âme la manifestation d'un savoir inné : c'est à ce savoir assurément que nous devons tout notre pouvoir de juger, de raisonner, de produire ces inférences du semblable au semblable qui nous permettent d'échapper à la subjectivité des impressions sensibles et, partant de celles-ci, de les dé-

1. *Met.*, pars I, p. 33, lib. I, cap. IV, art. I ; — pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX.

passer pour atteindre la nature réelle de l'objet ; or la possession de ces facultés par notre esprit est un attribut de son essence interne, qu'il tient des trois Primalités, et c'est la connaissance de ces Primalités, innée en lui, comme l'idée de Dieu, qui lui confère toute sa capacité de connaître, par analogie, les êtres de la nature, constitués comme lui originellement par une participation au Pouvoir, à la Sagesse et à l'Amour absolus. On voit le progrès réalisé, depuis Saint-Augustin, dans le sens de l'innéisme.

Que maintenant certaines déclarations d'empirisme intransigeant, trop souvent juxtaposées à sa théorie de l'innéité par Campanella, ne tendent à en affaiblir considérablement la portée, c'est ce que nous ne saurions contester. Néanmoins deux remarques nous sont permises dont l'une explique et dont l'autre atténue la contradiction que nous venons de signaler.

C'est dans l'*Universalis Philosophia* que Campanella rompt définitivement avec le sensualisme de Télésio : or, dans cet ouvrage, recommencé à plusieurs reprises et formé de chapitres écrits sans doute par l'auteur à des dates diverses [1], nous ne devons pas nous étonner de découvrir encore des développements inspirés de ses anciennes pensées. C'est une habitude de composition qui lui est familière que de rapprocher dans un même livre et de coudre ensemble plus ou moins adroitement des chapitres contenant des idées différentes ou même opposées entre elles et qui correspondent à deux moments historiques distincts de l'évolution de sa philosophie [2]. De plus, dans ses écrits, la contradiction que l'on remarque entre l'empirisme nominaliste de la théorie des idées générales et le réalisme inhérent à la doctrine de la vision en Dieu n'est peut-

1. L'*Universalis Philosophia* (*Metafisica*), écrite en italien à la fin de l'année 1602 et en 1603, fut recommencée en latin à la fin de l'année 1609, et en 1610 ; confisquée en mai 1610, elle fut recommencée à nouveau ; elle était achevée en 1611 comme le prouve ce passage d'une lettre écrite par Campanella à Galilée, au sujet du *Sidereus Nuncius*, le 13 janvier 1611 : « Displicet mihi libellum tuum non vidisse, antequam Metaphysicos absolverem ». (Galileo Galilei, *Opere*, ediz. nazionale, t. XI, p. 22).

2. Sur ce point voir l'ouvrage de J. Kvačala, *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas*, Jurjew, C. Mattiesen, 1911 ; — pages 37 et 38.

être pas en réalité aussi ruineuse qu'elle le paraît. Maintes fois Campanella oppose à l'universel aristotélicien, représentation vague et confuse obtenue par l'effacement des traits singuliers des choses, l'universel platonicien qui procure la connaissance de leur nature particulière [1]. Sans doute conçoit-il les idées que l'âme contemple dans l'entendement divin non pas comme des genres, mais comme des essences individuelles, très riches en compréhension. A cet égard sa pensée ne diffère pas de celle de Descartes. Chez l'un et chez l'autre, la critique des universaux et du syllogisme, en même temps que la conscience de la subjectivité de la connaissance sensible, est un acheminement, d'abord à l'intuition du *Cogito*, ensuite à celle des natures particulières (*naturae particulares*).

Innée en nous, la connaissance de notre propre âme est pour Campanella non seulement la source de notre science, mais encore celle de notre amour ou, ce qui revient au même, de notre volonté. De là une preuve de la liberté dont la liaison avec le *Cogito* n'échappe pas à notre philosophe. — L'amour ou le vouloir caché, primitif, inné (*amor abditus*, *innatus*, *voluntas abdita*, *innata*) procède du savoir de même nature, et par suite l'opposition qui éclatait entre ce savoir et le savoir apporté, acquis, surajouté (*scientia illata*, *acquisita*, *superaddita*) doit réapparaître, dans la psychologie de l'activité, sous la forme d'un conflit entre l'amour essentiel (*amor essentialis*) et l'amour accidentel (*amor accidentalis*), entre la volonté innée et infuse (*voluntas innata*, *indita*) et la volonté acquise (*voluntas acquisita*, *illata*). Mais précisément la conception du *Cogito* va nous fournir une solution de la difficulté impliquée dans cette opposition.

Puisque ce n'est pas la connaissance de soi qui dépend de la connaissance des choses, mais plutôt la connaissance des choses qui résulte de la connaissance de soi, dont elle est une spécification, dans l'explication de nos actes ce n'est pas non plus à la volonté accidentelle et acquise qu'il faut recourir plutôt qu'à la volonté essentielle et innée. L'être en effet se

1. *Met.*, lib. I, cap. V, pars I, p. 45 ; — lib. XIII, cap. III, art. I, pars III, p. 126 ; — lib. XIII, cap. II, art. IV et V, p. 113 et 118 sq. ; — lib. XIII, cap. I, art. II, pars III, p. 108.

veut d'abord lui-même, et il veut ensuite les choses, en vue de lui-même. Les objets qu'il connaît par son savoir acquis et empirique ne déterminent pas plus son action qu'ils ne produisent sa connaissance. Ils les spécifient l'une et l'autre[1]. Ils fournissent à la volonté originelle comme au savoir primitif une occasion de se manifester. La liberté, pour Campanella, c'est le pouvoir d'agir conformément à son essence[2]. Si notre volonté ne subit pas l'esclavage des choses, c'est en vertu de la même cause qui soustrait notre connaissance à l'empire du devenir sensible : la primauté de la conscience de soi entraîne, avec l'autonomie de la pensée, celle du vouloir. — N'est-ce pas aussi en un sens l'opinion de Descartes, lorsqu'il identifie la liberté à la spontanéité, ou lorsqu'il en fait une idée première ou connue par « un sentiment vif interne », au même titre que le *Cogito*[3] ?

Cette indépendance de la pensée vis-à-vis de l'action des objets, qui est pour l'homme la garantie de sa liberté, lui fournit du même coup la preuve de son immortalité. Si l'âme tire de sa nature propre sa faculté de percevoir, de juger, de désirer, si elle exerce sans y être déterminée par les choses son pouvoir de connaître, d'agir et d'aimer, c'est qu'elle est bien, non pas un corps matériel, mais, suivant l'expression de Platon, un nombre, une raison qui se meut elle-même. Recevant son essence des pures Primalités, et, par suite, étrangère à toute contrariété qualitative, l'âme (*mens*) est de sa nature incor-

1. *Met.*, pars II, p. 197, lib. IX, cap. V, art. VII : Nam... neque Potentia, neque Sapientia, neque voluntas moventur ab objectis ad exercitium, sed tantum specificantur ; et ex specificatione resultat operatio et exercitatio exterior... Actiones ergo naturales sequuntur naturalem, hoc est, abditam voluntatem : et eorum objecta illam specificant, et non movent. — *Met.*, pars II, p. 73, lib. VI, cap. IX, art. VI : Objecta enim non dant causaliter posse, scire et amare, sed invitant ad hoc posse, hoc scire, hoc amare, occasionnaliter et specificative.

2. *Met.*, lib. IX, cap. V, art. IV, pars II, p. 192-193.

3. *Principia Philosophiae*, I, 39 ; — lettre de Descartes à Mersenne de décembre 1640, *Ad. et T.*, III, 259 ; — *Quatrième Méditation*, *Ad. et T.*, VII, p. 57 sq. — Sur la théorie de la liberté de Campanella voir notre livre : *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre IV : *La conception de la liberté divine et de la liberté humaine.*

ruptible, donc immortelle[1]. — D'autre part, la faculté d'intellection des Idées qui lui est dévolue, et grâce à laquelle elle peut connaître les choses autrement qu'elles ne lui apparaissent dans la perception sensible, est un pouvoir manifestement inexplicable par les propriétés de l'esprit vital, qui se borne à enregistrer les impressions reçues des objets, à les conserver, à en associer les images dans la mémoire et à former par leur superposition ces représentations confuses et faibles qu'on appelle des concepts généraux. L'existence de cette faculté requiert donc l'hypothèse d'une âme immatérielle et qui échappe à la mort[2]. Comme la liberté, encore que moins directement, l'immortalité se déduit ainsi de la conception de la pensée incluse dans le *Cogito*[3].

Enfin, encore que Campanella, pour prouver l'existence de Dieu, entasse les uns sur les autres, dans le plus grand désordre, des arguments d'origine très diverse, avec une préférence marquée pour les preuves stoïciennes fondées sur l'harmonie du monde et sur la finalité universelle, il n'a pas manqué non plus de faire bénéficier son déisme de la certitude privilégiée qui appartient à la conscience de soi. L'ordre dans lequel il enchaîne ses idées ressemble alors d'une manière frappante à l'ordre cartésien. Nous pouvons, dit-il, supposer que Dieu n'est pas, de la même manière qu'une pierre, un homme, le ciel ou la terre ne sont pas, ce que nous supposons par analogie et par syllogisme, en partant par exemple de ce fait que tel ou tel homme n'est pas. Peu à peu donc, nous pouvons concevoir l'inexistence de tous les êtres puis, isolément, celle de Dieu. Mais admettre en même temps l'inexistence de tous les êtres

1. *Atheismus triumphatus*, éd. de 1636, cap. VII, p. 72 : Nec ad proprios movetur actus [mens], id est ad posse, scire et amare causaliter elicitive, sed occasionnaliter tantum ; et propter hoc Platoni est Numerus, seu Ratio seipsam movens... Ex se elicit visum, judicium et appetitum. — Cf. p. 71.

2. *Loc. cit.*, p. 75. — *Disputationes*, 1637, *Physiologia epilogistica*, cap. XIII, art. V, p. 96-97. — *Realis Philosophia epilogistica*, 1623, *Physica*, cap. XVI, art. 6, p. 188.

3. Sur cette question de l'immortalité de l'âme et sur celle de l'existence de Dieu, voir, pour plus de détails, notre livre : *Campanella*, Quatrième Partie, chapitre II : *L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu*.

et celle de Dieu, et par conséquent l'existence du néant, voilà qui est pour nous manifestement impossible, car au moment où nous comprenons que les choses ne sont pas, nous ne pouvons comprendre que nous-mêmes, qui comprenons cela, nous n'existions pas. Or si nous sommes, nous, êtres finis et imparfaits qui existons par participation, l'être parfait, l'être par essence, existe aussi, nécessairement[1]. L'argument ontologique et la preuve par l'existence des êtres contingents ne possèdent ainsi toute leur valeur qu'à condition d'être précédés d'une démonstration de notre propre existence, et celle-ci est précisément donnée dans le *Cogito*, s'il est vrai que l'homme ne peut douter de l'existence des autres êtres et se représenter celle du non-être absolu sans admettre au même moment l'existence de sa pensée, incluse dans ce doute et dans cette représentation.

Mais comment saisir l'Etre absolu, après que la théorie de la primauté de la conscience de soi a enfermé notre connaissance dans le cercle étroit de la subjectivité et de l'individualité finie ? Dans les *Méditations* de Descartes, c'est la preuve de Dieu par l'idée du parfait qui autorise cette démarche hardie de la pensée métaphysique : pour rendre compte de la notion d'infini et de perfection absolue, notre pensée finie et imparfaite est une cause insuffisante, et nous devons admettre par conséquent l'existence en dehors de celle-ci d'un objet adéquat à notre idée : Dieu lui-même, qui l'a mise en notre âme au moment où il l'a créée[2]. — Campanella ne connaît pas cette preuve par l'idée du parfait, mais il a recours, lui aussi, à la notion d'infini pour franchir les bornes naturelles dans lesquelles la subjectivité de l'intuition de soi enferme la connaissance. Seulement, pour lui, ce n'est pas Dieu qui est directement démontré par la réflexion philosophique

1. *Met.*, pars II, p. 15, lib. VI, cap. III, art. V : Non tamen possumus assentiri omnia et Deum non esse, et per consequens Nihilum esse : quoniam quando intelligimus res non esse, non possumus intelligere nosmetipsos non esse : si enim non sumus, nequaquam intelligimus. Si autem nos sumus, et Deus est, ut probabitur : quoniam si datur aliquod ens per participationem et diminutum, datur et ens per essentiam et perfectum.

2. *Troisième Méditation*, *Ad. et T.*, IX, I, p. 41-42.

sur cette infinité de la science, du pouvoir, de l'amour et de l'aspiration humaine, dont les éléments, la matière, l'activité de l'esprit vital ne peuvent à aucun degré rendre compte. Cette disproportion que l'âme constate entre sa propre nature, son propre pouvoir et l'objet idéal de ses vœux d'une part, et d'autre part la nature, le pouvoir, et les propriétés des réalités finies qui l'entourent, lui révèlent d'abord sa destinée immortelle, seule capable de remplir ses aspirations infinies, et ensuite seulement, — à condition de rentrer profondément en elle-même et de remonter jusqu'au principe suprême de son existence, — l'Etre infini et parfait qui est le terme idéal de son savoir et l'objet, virtuel et caché, de son amour et de tous ses désirs[1]. On voit que la preuve de Campanella est moins précise que celle de Descartes ; il reste remarquable néanmoins qu'elle ait pour fondement la même notion d'infini, et cela en vertu des mêmes raisons : nul effet ne peut s'élever au-dessus de sa cause, notre pensée individuelle et finie ne peut donc à elle seule rendre compte de l'infini[2].

Les autres preuves de Dieu exposées par Campanella, notamment dans l'*Atheismus triumphatus*, témoignent beaucoup moins que la précédente du souci de suspendre la métaphysique à la théorie de la primauté de la conscience de soi. Mais si l'on y réfléchit, c'est toute la doctrine de l'identité de l'être et du connaître, c'est tout le panpsychisme qui constitue par lui-même une démonstration, fortement teintée de panthéisme[3], de l'existence d'un Etre suprême. Descartes pensait que l'homme, fait à l'image de Dieu, conçoit l'Etre parfait et infini par

1. *Atheismus triumphatus*, éd. de 1636, cap. VII, p. 65 sq. ; — *De sensu rerum et magiâ*, éd. de 1637, lib. II, cap. XXV, p. 87-91.

2. *Atheismus triumphatus* éd. de 1636, cap. VII, p. 65 : Nullus effectus super suam causam elevatur.

3. *De sensu rerum et magiâ*, éd. de 1637, lib. I, cap. VII, p. 15 : Deus enim est intrinsecus rebus multo magis quam propriae ipsarum formae. — *Atheismus triumphatus*, éd. de 1636, cap. III, p. 27 : Et vidi qualiter Deus, cum sit intrinsecus ipsis rebus, non autem extrinsecus sicut Faber, hos actus edit non manibus, et violentia, sed virtute quam influit rebus quibus internus est. Movetque omnia majori intimitate et magisterio et virtute, quam anima movet pedem nostrum et brachium, et totam humanam statuam. — *Met.*, pars II, p. 144, lib. VII, cap. V, art V : Deus enim cuilibet enti intimus est, sed latet.

la même faculté qui lui permet de se concevoir lui-même [1]. La vraie preuve de Dieu, dans les écrits de Campanella, revêt peut-être le même caractère, mais avec une nuance de mysticisme en plus qui est absente des *Méditations*. Dieu est en nous, et il nous suffit de prolonger et d'approfondir l'intuition obscure par laquelle nous connaissons notre propre âme, pour nous apercevoir de sa présence cachée [2]. Dans cette opération en effet, dont le terme est un état extatique [3], la pensée s'identifie absolument à l'être, non plus à l'être distinct et fini, mais à l'être total et infini. C'est donc dès cette vie que Campanella nous attribue cette « capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive » que Descartes réservait à notre état futur de béatitude, mais sa doctrine ressemble à celle de la lettre au marquis de Newcastle en ce qu'il voit lui aussi dans le *Cogito* comme une préparation et une introduction à cette intuition suprême. Cette conception de la connaissance de soi occupe ainsi dans sa métaphysique la même place centrale et dominante qui lui sera attribuée par le cartésianisme. Y apparaît-elle déjà également, autant que le « *Je pense, donc je suis* » de Descartes, comme un pressentiment et une anticipation de l'idéalisme moderne ? Telle est la question qui s'offre maintenant à notre examen.

Alors que dans le *Compendium de rerum natura* (*Prodromus philosophiae instaurandae*), composé en 1595, Campanella professait encore la théorie empiriste de la connaissance qu'il avait empruntée à son maître Télésio [4], dans l'*Universalis philosophia* au contraire, et plus particulièrement dans le livre VI (seconde partie de l'ouvrage), il oppose à cette théorie, après l'avoir réfutée, une doctrine nouvelle du savoir, et construit sur cette base tout l'édifice de sa métaphysique. Or les raisons qu'il donne alors pour justifier l'abandon des prin-

1. *Troisième Méditation*, *Ad. et T.*, IX, I, p. 41-42.

2. *Met.*, pars III, p. 127, lib. XIII, cap. III, art. I : Est enim ille [Intellectus primus] in nobis, sed nos minime advertimus. Nam neque seipsam novit anima, nisi abdita notitia, ut dictum est.

3. *Met.*, pars III, p. 206, lib. XVI, cap. III, art. II ; — pars II, p. 149-151, lib. VII, cap. VI, art. II ; — pars III, p. 141, lib. XIV, cap. IV, art. II.

4. Voir notre livre : *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre II : *L'influence exercée par Télésio sur la formation de la pensée de Campanella.*

cipales idées de Télésio semblent bien procéder dans sa philosophie d'un certain pressentiment de l'idéalisme. S'il soutient que la perception sensible n'est pas dans son essence une passion, c'est non seulement parce que cette explication, en plaçant le sujet sous la dépendance absolue de l'objet, et en l'aliénant pour ainsi dire de soi, ruinerait la distinction des substances, mais c'est encore parce que la sensation consécutive à la passion, n'étant dans sa vraie nature qu'une modification de l'être qui connaît, ne saurait à aucun degré représenter telle qu'elle est en soi la nature de la chose connue et ne correspond en réalité qu'à une affection interne et subjective de l'âme.

Un des faits qui caractérisent le mieux cette nouvelle orientation de la philosophie de Campanella, c'est le contenu de sa réponse aux objections dirigées par les sceptiques contre la valeur de la connaissance sensible. Celle-ci, il le reconnaît, n'est nullement objective et absolue, mais subjective et relative [1]. La perception des sens ne nous représente pas les choses extérieures telles qu'elles sont, mais seulement la manière dont celles-ci nous affectent, et s'il y a en elle quelque vérité, c'est parce que ces affections correspondent aux relations qui s'établissent entre les choses et nos organes, conformément aux lois de notre constitution physique et psychologique, et parce que la connaissance de ces rapports nous renseigne au moins sur la bienfaisance ou la nocivité, sur l'intérêt vital des actions exercées sur notre corps par les objets ainsi que sur la nature des réactions à leur opposer [2]. — C'est de la même manière que Des-

1. *Met.*, lib. I, cap. I, art. III, pars I, p. 11 : *Dubitatio tertia :* Quod non datur scire ex eo quod non prout sunt sapiunt, quae sapere nobis dicuntur. Nullus enim sensus sentit res sicuti est, sed sicuti afficitur, et alii aliter. — *Met.*, pars I, p. 68, lib. I, cap. IX, *Responsio ad tertium articulum :* Ad tertiam *recte dubitatum esse dicimus*... Putant enim bruta res esse quales illis apparent : nos autem sentimus non ita esse, sed aliter nobis atque illis pro modulo essendi atque sentiendi cuique suo.

2. *Met.*, pars I, p. 69, lib. I, cap. IX, *Responsio ad tertium articulum :* Igitur distantia, et organum, et medium, et objecti varietas causant accidentalem fallaciam non per se, sed propter gradum essendi et sentiendi *aptum ita sentire ad sui utilitatem, ut quicunque alius modus inducat inutilitatem.* — Campanella (*loc. cit.*, p. 68) distingue deux sortes de connaissance : « ...scientia quae *competit homini ad tuendam*

cartes, dans la sixième *Méditation*, justifiera Dieu de nous avoir donné des phénomènes corporels non pas des représentations objectives, mais des impressions purement affectives, incomparablement plus utiles à notre vie, parce qu'elles constituent des informations qui portent moins sur la nature essentielle des faits en question que sur le caractère bon ou mauvais de leurs effets organiques [1].

Mais ce n'est pas seulement la vérité des sensations qui est relative à nos besoins et à notre constitution organique et mentale. Toutes les théories que les mathématiciens et les astronomes construisent sur les données de la perception pour les enchaîner entre elles et pour les expliquer participent nécessairement à la relativité de la connaissance d'où elles tirent leur origine. Puisque le choix des unités de mesure qu'ils emploient, le langage symbolique dont ils usent, aussi bien que le contenu de leurs observations, se réfèrent en dernière analyse à des sensations qui ont servi à les constituer où à les enregistrer, — puisque d'autre part leurs raisonnements n'ajoutent à ces données primitives qu'une chaîne plus ou moins longue d'analogies sensibles, — il serait illusoire d'attribuer à leurs hypothèses, même lorsqu'elles rendent très exactement compte des phénomènes et réussissent le mieux à les prévoir, une valeur absolue et une objectivité par laquelle elles dépasseraient les perceptions sensibles d'où elles dérivent. Par ces théories, nous connaissons les choses non pas telles qu'elles sont, mais telles qu'elles peuvent être connues par nous en raison de notre structure organique et mentale [2]. Sur le genre de vérité que présentent l'astronomie de Ptolémée et celle de Galilée, l'opinion de Campanella ne diffère pas sensiblement de celle qu'exprimerait de nos jours un Ernest Mach [3]. — Pour-

vitam » et : « *...scientia simpliciter rerum prout sunt in se*, et ad alia entia, nedum nobis ad nos, quoniam revera omnes patiuntur aliter et aliter ».

1. *Sixième Méditation, Ad. et T.*, IX, I, p. 69 sq.

2. *Met.*, lib. I, cap. IX, pars I, p. 80 : *Defensio mathematicorum* : Ergo recte diximus hanc scientiam seu artem non res prout sunt, *sed prout cognosci possunt* tractare.

3. *Ibidem* et *Met.*, pars I, p. 347, lib. V, cap. II, art. II. — La question est amplement exposée dans notre livre : *Campanella*, Troisième Partie, chapitre IV : *Le rôle assigné à la science de Galilée.*

tant, à sa doctrine de la subjectivité des sensations et de la relativité des hypothèses scientifiques, avons-nous le droit d'attribuer une signification véritablement idéaliste ?

La connaissance vraie, suivant Campanella, c'est celle qui atteint l'être, tel qu'il est en soi. A cet égard, l'auteur de l'*Universalis Philosophia* est aussi éloigné que Descartes d'une conception idéaliste de la vérité. Mais quel est l'être appréhendé dans la sensation ? Ce n'est pas l'être des choses, c'est notre être intérieur, modifié et spécifié par l'action des choses [1]. *Cet être intérieur qui est le nôtre ne fait pas obstacle à la perception des objets externes, mais il ne la reçoit que suivant un mode qui lui est propre* [2]. De là la valeur relative de l'expérience sensible, de là son étroite subordination à une connaissance plus profonde qui, seule, a le privilège d'entrer directement et immédiatement en rapport avec la réalité telle qu'elle est. Or quelle est cette connaissance ? C'est la connaissance de l'âme par elle-même, l'intuition innée de soi. Si la philosophie de Campanella est déjà un progrès accompli dans la direction de l'idéalisme, c'est donc beaucoup plus par les raisons qu'il invoque en faveur de la subjectivité du savoir empirique que par l'affirmation de la thèse elle-même. Pour lui, ce qui mesure la vérité de la science des objets extérieurs, c'est le degré de sa participation à la certitude première de l'intuition du *Cogito :* la sensation est d'abord vraie comme état intérieur et subjectif de l'être qui connaît et qu'elle renseigne sur lui-même d'une manière immédiate ; ensuite elle devient un moyen d'acquérir un savoir plus profond et plus solide sur la nature de l'objet qui a causé la sensation, mais alors la connaissance empirique ne se confond plus avec la passion, ni même avec la perception de la passion ; elle est une opération

1. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. VI, pars II, p. 73 : *Scimus enim alia per hoc quod scimus nos ab aliis motos et affectos.* — *Met.*, pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX : Cognoscit [omne ens] autem se, quia est id quod est, sentit autem deinde alia dum sentit se immutatum in alia... Verum tamen hoc mutare non est scire, sed sciendi causa, vel occasio... *Semper ergo scire est sui.*

2. *Met.*, pars II, p. 64, lib. VI, cap. VIII, art. VI : *Neque intus existens prohibet extraneum, sed facit ut extranea admittantur juxta modum intus existentis.*

discursive qui aboutit à un jugement prononcé sur la nature de la chose telle qu'elle est en soi. La pensée active dans laquelle s'élabore le savoir véritablement objectif est alors cette même pensée qui se connaît elle-même et qui étend aux choses extérieures, par la voie de l'analogie, le savoir inné que par essence elle possède de sa nature propre. Si donc l'innéisme, pour reprendre les expressions caractéristiques dont Hamelin se plaisait à le désigner, c'est « l'aséité, l'indépendance, la suffisance de la pensée », il faut reconnaître que Campanella, en orientant sa philosophie vers cette théorie, s'engageait dans la voie qui conduisait à l'idéalisme cartésien.

Invoquera-t-on maintenant contre ce rapprochement des deux doctrines le manque de rigueur du *Cogito* de Campanella et l'absence dans son système de cette distinction entre l'ordre de la pensée et l'ordre de l'existence qui oblige Descartes à recourir à l'argument ontologique pour prouver Dieu et à la véracité divine pour démontrer l'existence du monde extérieur? — L'objection; nous l'avons vu, serait fondée, au moins en partie ; — mais, à défaut d'un idéalisme aussi conscient et aussi rigoureux que semble l'être parfois celui de Descartes, au moins à ce premier moment du *Cogito*, n'est-il pas juste d'attribuer au philosophe calabrais un pressentiment, une première intuition, une ébauche même de cette doctrine ? Pour lui assurément l'existence du monde extérieur, — sinon celle de Dieu, — n'a pas besoin de preuves ; néanmoins il est incontestable que dans sa philosophie certaines thèses, par le rôle qu'elles jouent, correspondent assez exactement aux idées qu'inspirait à Descartes son vif sentiment de l'autonomie de l'esprit, de l'intériorité de la pensée, et de la nécessité connexe d'une garantie, fournie par la véracité divine, à l'affirmation du monde extérieur. C'est en s'appuyant, nous l'avons vu, sur l'idée de l'infini et du parfait, que Campanella, comme l'auteur des *Méditations*, s'élève de la région des apparences sensibles à celle de l'au-delà métaphysique, où il découvre la nature réelle et la véritable destinée de l'âme immatérielle et immortelle. La théorie de l'intellection des essences, liée à celle du jugement joue aussi dans son système un rôle semblable, mais c'est pour introduire cette fois, en dépit de la subjectivité inhérente à la perception, l'affirmation de l'objectivité de la science

des choses extérieures. Quelle est alors la signification de cette théorie, comparée à l'idéalisme cartésien ? Il importe maintenant de s'en rendre compte avec le plus d'exactitude possible.

Si l'on envisage la manière dont Campanella se représente, dans l'ordre de l'être, les rapports de l'âme avec les réalités externes, on ne voit pas sans doute qu'il aperçoive quelque difficulté à concevoir comment l'esprit peut agir sur les choses et recevoir leurs influences. La notion d'action transitive est installée au cœur même de sa physique, et, puisque toute « effusion » de la nature de l'agent sur celle du patient consiste en une communication non seulement de mouvements et de qualités, mais de pensées, puisque toute existence matérielle est en même temps conscience [1], le domaine des substances spirituelles n'échappe pas à la loi de l'universelle interaction. A cet égard le système de Campanella diffère profondément d'un occasionnalisme ou d'une monadologie. — Mais plaçons-nous maintenant dans l'ordre de la connaissance. Ici nous nous trouvons en présence d'une intuition qui est peut-être la plus intéressante et la plus originale de la doctrine, et par laquelle celle-ci a réussi à rompre les liens étroits qui l'emprisonnaient dans la philosophie de Télésio et à faire émerger, du sein même de la représentation naturaliste de l'univers, la notion de l'esprit. Campanella a compris que la distinction des substances individuelles, admise comme un postulat par la physique de son temps, n'était intelligible qu'à condition d'identifier complètement la réalité de chacune d'elles à sa propre pensée. En dehors de la pensée aucun principe n'est concevable qui puisse réaliser l'unité de l'être individuel et, du même coup, le distinguer des autres êtres. Si la connaissance de cette unité profonde nous échappe souvent, c'est précisément parce que les modifications introduites dans notre être par les actions que du dehors les objets exercent sur lui, viennent effacer en nous la notion intérieure que nous avons de nous-mêmes, en faisant obstacle à la synthèse du passé et du présent qui constitue notre moi [2]. Mais cette unité n'en

1. Voir sur ce point notre livre : *Campanella*, Deuxième Partie, chapitre IV : *Le panpsychisme de Campanella*, et chapitre VI, 2.
2. *Met.*, pars II, p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV.

est pas moins réelle. Notre être adventice ne détruit pas notre être originel. Nous sommes essentiellement la connaissance que nous avons de nous-mêmes, c'est-à-dire notre pensée [1].

Il s'ensuit que, dans l'ordre du savoir au moins, l'esprit, envisagé non plus comme être de la nature, mais comme pensée, est semblable à un monde refermé sur soi et doit créer en lui-même, par une activité de jugement qui lui est propre, c'est-à-dire par l'usage de ses notions innées, la connaissance des choses qui agissent sur lui. Connaître, c'est être la chose connue. Mais alors que, dans l'entendement de Dieu, qui est intérieur aux réalités créées, et qui est toutes choses éminemment, la connaissance de soi ne se distingue pas de la connaissance des autres choses, toutes deux se confondant avec l'être de l'objet connu, chez l'homme au contraire, l'opposition est manifeste entre ces deux formes du savoir et c'est seulement dans l'intuition innée de soi que sa pensée réalise vraiment la fusion du sujet et de l'objet, par l'identité de ce qui connaît et de ce qui est connu [2].

Campanella n'a donc pas totalement ignoré l'intervalle qui dans la connaissance sépare l'esprit des réalités extérieures à lui et c'est précisément pour le combler qu'il fait appel à cette intellection des essences, à cette vision en Dieu qui fournit aux assimilations de notre raison discursive une garantie extérieure de vérité assez semblable à la garantie cartésienne de la véracité divine. Or, avant de rechercher cet appui, et abstraction faite de l'ontologie platonicienne inhérente à la théorie de la contemplation des Idées, sa philosophie de la connaissance s'est inspirée, comme celle de Descartes encore, d'un vif senti-

1. *Met.*, pars II, p. 61, lib. VI, cap. VIII, art. II : *Esse animae et cujuslibet cognoscentis est cognitio sui.*

2. *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Et hoc modo in solo Deo est omne intelligibile idem quod intellectus, at in creaturis nullum cognoscibile est idem cum cognoscente, *nisi esse nativum ipsius cognoscentis*, non autem adventitium. — *Met.*, pars II, p. 36, lib. VI, cap. VI, art. IX : At intellectione essentiali, et originali sui ipsius, nihil differe intellectum intelligentem, et intellectionem, firmiter assero *cum Augustino*. — Et quia Deus non intelligit alia a se nisi intelligendo seipsum, non autem e contra, sicut creaturis evenit, et Deus nihil intelligit nisi seipsum per se, et non per accidens et reflexe, sequitur quod in eo semper et omnium intellectio, intellectus et intelligens sunt unum.

ment du pouvoir créateur et de l'autonomie de la pensée : elle a mis en relief l'indépendance du jugement vis-à-vis de la sensation ; elle a imposé à la perception des sens comme une condition originelle, un raisonnement rapide et à peine conscient, nécessaire pour conclure de la partie au tout en partant de la très légère modification reçue passivement de l'objet par l'esprit ; elle a enfin placé dans une activité intérieure de l'âme : celle du jugement et du « discours », le principe d'affranchissement de la connaissance vis-à-vis de la subjectivité et de la relativité inhérente aux impressions sensibles.

La conclusion de notre exposé se dégage maintenant d'elle-même. Le *Cogito* ou, si l'on veut, le « *cognoscere est esse* » de Campanella représente beaucoup moins encore que celui de Saint-Augustin « un mot écrit à l'aventure sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue » et sans « apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences »[1]. Il est l'expression d'une conception parfaitement déterminée et précise de la nature et du pouvoir de la pensée qui, à son point d'arrivée au moins sinon dans le panpsychisme métaphysique d'où elle est sortie, présente avec tous les aspects importants de la doctrine cartésienne correspondante des ressemblances nombreuses et caractéristiques. Orientée déjà vers l'idéalisme qui a plus tard[2] inspiré le « *Je pense, donc je suis* », cette conception, dans les écrits de Campanella comme dans ceux de Descartes, est présentée comme la clé de tous les grands problèmes métaphysiques. Comment douter maintenant de l'influence qu'elle a pu exercer sur la pensée de l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, s'il est prouvé qu'il la connaissait au moment où il écrivait ces ouvrages ? — Dès maintenant nous pouvons tenir pour établi que si Campanella n'est pas l'inspirateur du « *Cogito, ergo sum* », il en est tout au moins le précurseur par tous les livres qu'il a rédigés ou même publiés avant 1637.

1. Pascal, *De l'esprit géométrique*, *Pensées et Opuscules*, Brunschvicg, ed. minor, p. 193.

2. Voir plus loin : chapitre III : *La question de fait*, la démonstration de l'antériorité du *Cogito* de Campanella.

CHAPITRE II

La Comparaison des Buts

Le but de l'effort philosophique de Descartes est non seulement de reconstruire tout l'édifice des sciences sur des bases plus solides que celles de la physique scolastique, mais encore, nous l'avons vu, de satisfaire, par une systématisation nouvelle des vérités religieuses et des vérités scientifiques, en même temps aux besoins de la foi et aux exigences croissantes de la raison naturelle, manifestées par les attaques des libertins et auxquelles ne répondaient plus les anciennes conceptions métaphysiques de la Providence, de l'âme, de la connaissance, et surtout de la matière. C'est probablement vers 1628 que l'ami de Mersenne, disciple du cardinal De Bérulle, se décide à orienter sa pensée, pour quelques années au moins, dans cette direction. La philosophie de Campanella pouvait-elle alors, grâce à une adaptation aux mêmes fins théoriques et pratiques, le mettre sur la voie des solutions qu'il cherchait ?

Depuis le complot de Calabre en 1599 jusqu'à la rédaction de l'*Apologia pro Galilaeo* en 1616, et depuis l'*Apologia* jusqu'à l'intervention de son auteur en 1632 en faveur du savant, accusé d'hérésie par les Inquisiteurs romains du Saint-Office, on peut dire que toute la vie de Campanella fut une lutte perpétuelle en vue de faire triompher, d'abord sans l'Eglise et en dehors d'elle, ensuite dans l'Eglise même, avec les principes d'une religion naturelle, liés à ceux d'une physique nouvelle, une conception des rapports entre la science et la foi qui, en retranchant du dogme catholique toutes les affirmations d'ordre théorique contraires à la raison et à l'expérience, assure à jamais la liberté des recherches et des spéculations scientifiques.

Comme Descartes[1] donc, avant Pascal[2], Campanella proclame, à l'exemple de Giordano Bruno[3], la supériorité des modernes sur les anciens en matière de connaissances positives. Son siècle, dit-il, a plus d'histoire en cent ans que le monde entier en quatre mille, il a vu paraître plus de livres que les cinquante siècles qui l'ont précédé. Il a fait plus de découvertes qu'eux dans le domaine de la géographie, des techniques pratiques, et de la science proprement dite[4]. — Respecter aveuglément les idées et les croyances des anciens, c'est ne pas comprendre que ceux-ci sont des enfants au regard des modernes[5] qui, héritant du savoir accumulé par leurs devanciers, ne cessent d'en accroître l'étendue, la richesse et la précision, et en outre profitent de l'expérience acquise pour en combler les lacunes, pour le rectifier et pour en corriger les imperfections.

Aucun principe suivant Campanella n'est donc plus funeste au progrès de la connaissance humaine que le principe d'autorité qui, en inspirant une aveugle fidélité aux enseignements d'un maître, étouffe l'esprit d'invention, hébète l'intelligence, borne de toutes parts la vue des savants et l'emprisonne à jamais dans les erreurs consacrées par le temps[6]. La juridiction de ce principe ne doit s'étendre qu'aux matières proprement théologiques et morales, et encore faut-il voir dans cette concession de Campanella aux idées de l'époque tantôt une précaution intéressée du prisonnier de l'Inquisition, soucieux de démontrer à ses juges l'orthodoxie de sa doctrine, tantôt l'expression sincère des idées politiques du réformateur qui ne tolérerait dans sa cité idéale, une fois assuré le triomphe de ses conceptions religieuses personnelles, aucune dissidence néfaste à l'union des esprits et des cœurs et par

1. *Ad. et T.*, X, 204.

2. Pascal, *Fragments d'un traité sur le vide*, *Pensées et Opuscules*, Brunschvicg, éd. minor, p. 74 sqq.

3. Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, ediz. Gio. Gentile, dial. 1°, p. 28 (*Dialoghi metafisici*, Bari, Laterza, 1907).

4. *Civitas Solis*, in *Real. Phil. epilog.*, 1623, p. 461 ; — *De gentilismo non retinendo*, Parisiis, apud Tussanum Dubray, 1636, p. 6.

5. *De gentilismo non retinendo*, p. 6.

6. *Op. cit.*, p. 58-59.

là même à la cohésion sociale [1]. Dès maintenant l'Eglise doit pratiquer l'indulgence et la tolérance à l'égard des novateurs, même lorsqu'ils défendent des opinions contraires au texte de l'Ecriture-Sainte, pourvu que le mobile qui les anime soit non un esprit d'hostilité contre la foi, mais le seul souci de la découverte du vrai [2].

Au reste, comment ne pas voir que cette attitude est la seule qui puisse sauvegarder en même temps les intérêts de la science et ceux de la religion ? Comment le christianisme réussirait-il à ramener à lui les hérétiques, à convertir les infidèles et les païens, si l'Eglise persistait à associer, à lier le sort de ses dogmes à celui d'une physique dont les affirmations sont déjà contredites et désormais peuvent l'être journellement par de nouvelles observations des faits ? [3]. Aristote et Saint-Thomas soutenaient qu'au-dessous de l'équateur la terre n'était plus habitée. Saint-Augustin niait l'existence des antipodes [4]. Personne n'admet plus aujourd'hui de semblables opinions. Pourquoi donc, même après les découvertes de Galilée, oser prononcer contre l'hypothèse de Copernic une condamnation absurde qui expose la religion catholique, de la part des païens, à un soupçon en apparence justifié de fausseté, de la part des hérétiques, qui triomphent de cette maladresse, à la risée et aux railleries ? [5]. Seule une doctrine mensongère se défend par de semblables moyens [6]. Si la loi chétienne est vraie, elle doit permettre à ses fidèles et même leur recommander la culture de toutes les sciences, sachant bien que par celles-ci elle ne pourra jamais être convaincue d'erreur [7].

1. Voir l'exposé des idées de Campanella sur le libre examen dans notre livre : *Campanella*, Cinquième Partie, chapitre premier. I : *Théologie et Philosophie, Le libre examen.*

2. *Apologia pro Galilaeo*, 1622, p. 14.

3. *Op. cit.*, p. 27, 29, 30.

4. *Op. cit.*, p. 12, 28 ; — *De Gentilismo non retinendo*, p. 6.

5. *Apologia pro Galilaeo*, p. 29, 30, 27.

6. *Op. cit.*, p. 23 : Qui timet a naturalibus contradictionem, propriae falsitatis est conscius. — Cf. *Ibidem*, p. 24.

7. *Op. cit.*, p. 13 et 14 : Quartum, quod qui vetet Christianis studium philosophiae et scientiarum, vetat etiam esse Christianos. Et quod sola lex Christiana commendet suis omnes scientias, quia de falsitate suî non timet. — *Ibidem*, p. 24 : Porro si veraciter lex Christiana omnibus est plenissima virtutibus, nullius mendacii particeps, non modo a contemplantibus nihil metuit, sed testimonium ab eis invenit.

Mais si le danger est grand pour la religion de présenter et d'imposer comme un dogme immuable une astronomie ou une physique quelconque, il est plus grand encore de lier définitivement l'interprétation des Ecritures à la doctrine d'un seul philosophe, en l'espèce Aristote [1]. C'est en effet à un hasard historique malheureux [2] qu'est due l'adoption du péripatétisme par les théologiens comme fondement de l'apologétique chrétienne et comme base de l'accord entre les vérités de la science profane et celles de la foi. Le malheur des temps barbares a voulu qu'au moment où Charlemagne ouvrit des écoles, il ne se trouvât pas d'autres manuscrits que ceux du Stagirite, introduit par les Arabes [3]. Mais les Pères n'éprouvaient aucun scrupule à contredire ce philosophe et dans leurs apologies Saint Justin, Saint Basile, Saint Augustin, Bède le Vénérable accordaient plutôt la préférence aux enseignements du stoïcisme et surtout du platonisme, plus facilement conciliables avec les dogmes chrétiens [4]. La vérité est que l'Eglise ne se servit de la philosophie d'Aristote que pour extraire la moëlle de la théologie à l'usage du « monde aristotélisant », de la même manière que les Pères avaient utilisé, pour des fins analogues, d'autres philosophes, lorsque leur autorité était prépondérante [5].

Ce n'est donc pas soutenir une hérésie, c'est se conformer à la plus authentique tradition chrétienne que de traduire les vérités de la foi dans le langage de la pensée philosophique de son temps et d'interpréter les Ecritures à l'aide des connaissances les plus récemment acquises par les sciences. Pour Campanella, cette philosophie, c'est l'astronomie de Galilée, et c'est la physique de Télésio. Pour Descartes, ce sera, avec la même astronomie, la physique mécaniste. Néanmoins l'analogie des

1. *Op. cit.*, p. 27.

2. L'expression de Campanella est plus énergique : « fato diro » (*De gentilismo non retinendo*, p. 28).

3. *De gentilismo non retinendo*, p. 32 ; — *Atheismus triumphatus*, éd. de 1636, cap. II, p. 20.

4. *De gentilismo*, p. 28, 47 et passim.

5. *Atheismus triumphatus*, éd. de 1636, cap. II, p. 20 : Et usi sunt illo [Aristotele] ad Theologiam enucleandam mundo Aristotelizanti, sicut Patres aliis Philosophis, quando eorum vigebat auctoritas.

deux conceptions est assez visible. Puisque, selon l'auteur des *Méditations* et des *Principia Philosophiae*, le vrai ne peut être contraire au vrai ni la raison à la foi [1], il est permis et il est nécessaire, non seulement dans l'intérêt du savoir positif, mais aussi dans l'intérêt du christianisme, d'opposer à la science péripatéticienne une nouvelle science qui, sans contredire jamais les vérités de la religion, réponde mieux que la scolastique aux exigences d'un accord avec l'expérience et avec les méthodes de la connaissance sérieuse, et fournisse ainsi aux apologistes le meilleur moyen de réduire à néant les objections des libertins, en dégageant la théologie de sa solidarité compromettante avec une physique désuète et périmée. Rêvant de substituer sa philosophie à celle de l'Ecole pour l'accomplissement de cette tâche essentielle, est-il admissible que Descartes n'ait pas eu l'idée de s'inspirer de l'exemple déjà donné par Campanella et de s'instruire au moins, par la lecture des écrits de son devancier, des solutions qu'il avait proposées pour tous ces graves problèmes ?

Dira-t-on que sa prudence bien connue lui interdisait de demander des inspirations à l'étude de la pensée religieuse d'un moine rebelle, retenu depuis de longues années comme hérétique dans les prisons de l'Inquisition ? L'objection ne porterait pas, car sur une question importante : celle du mouvement de la terre, à laquelle suivant Descartes était lié le sort même de la physique [2], l'auteur de l'*Apologia pro Galilaeo*, pour prouver l'accord de la nouvelle astronomie avec les enseignements de la religion chrétienne, était en mesure de fournir au physicien français des précisions utiles et des arguments dont la valeur devait paraître indépendante du degré de pureté de sa foi. Dès janvier 1623 la publication de l'ouvrage avait causé un grand scandale à Rome dans le milieu des théologiens favorables au décret d'interdiction rendu en 1616 par le Saint-Office contre l'astronomie de Copernic et qui, suivant une lettre de Virginio Cesarini à Galilée, triomphaient

1. Lettre de Descartes au père Mersenne de décembre 1640, *Ad. et T.*, III, 259. — Cf. *Apologia pro Galilaeo*, p. 14 et 31.

2. Lettre de Descartes à Mersenne de la fin novembre 1633, *Ad. et T.*, I, 271.

déjà du silence gardé par le savant florentin [1]. Descartes, pendant son voyage en Italie et notamment lors de son passage en 1624 à Rome où il va rendre visite au cardinal Francesco Barberini, n'a-t-il pas entendu parler de l'affaire, et son attention n'est-elle pas attirée ainsi sur le but réel de la philosophie de Campanella, identique à celui qu'il allait bientôt fixer à ses propres spéculations ?

En fait bien des théologiens et des érudits, non suspects d'hérésie, approuvaient le contenu de l'*Apologia*. En 1627 Peiresc, par l'entremise du libraire Dupuy, suggère à Elie Diodati l'idée de la joindre à d'autres écrits de même inspiration sur l'hypothèse de Copernic et de les réunir tous en un recueil imprimé unique [2]. La propagation de l'ouvrage fut si rapide que, publié à Francfort en 1622, il inspire déjà à Mersenne, au début de l'année 1623, dans la préface de ses *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, une conception très large et très tolérante des rapports entre la science et la religion. Adoptée et défendue par son conseiller en matière de théologie, cette conception devait recevoir pour Descartes une sorte de consécration, en tout cas un accroissement considérable d'autorité [3]. Mais quels en étaient les traits principaux ?

Elle concernait la manière d'interpréter l'Ecriture pour la mettre en harmonie avec les enseignements les plus récents de la science et en général avec toutes les données bien établies du savoir positif. — Pour Campanella, — et Mersenne se range sans réserve à son opinion, — le Monde est un grand livre écrit de la main de Dieu et dont le Créateur a laissé aux hommes le soin et la tâche difficile de déchiffrer

1. Lettre de Virginio Cesarini à Galilée du 12 janvier 1623, *Le Opere di Galileo Galilei*, edizione nazionale, t. XIII, p. 106 sq.

2. Lettre de Peiresc à Dupuy du 10 août 1627. — *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy publiées par Philippe Tamizey de Larroque*, t. I, Paris, Imprimerie Nationale, 1888, p. 319.

3. Voir les textes de la *Praefatio et Prolegomena ad lectorem*, cités plus haut en note, Première Partie de notre livre, chapitre III, 3 : *Les mobiles qui déterminent la vocation métaphysique de Descartes, etc.* — L'achevé d'imprimer des *Quaestiones celeberrimae in Genesim* est daté du 1er février 1623.

les caractères et de traduire le texte [1]. « *Tradidit mundum disputationi hominum.* » C'est pourquoi il leur a donné la faculté de percevoir et de raisonner. Opposer aux vérités d'expérience les opinions d'un philosophe ou d'un savant quelconque, c'est préférer les écrits des hommes à l'ouvrage même de Dieu. C'est commettre la sottise de prêter une plus grande foi aux misérables copies humaines qu'à l'autographe divin, alors qu'il faut au contraire, par le moyen de la lecture de l'autographe, tenter de corriger les erreurs des copistes [2].

Mais doit-on assimiler l'Ecriture à ces reproductions imparfaites ? Campanella n'ose l'affirmer, et sans doute Mersenne ne l'aurait pas suivi jusque là. Mais il impose au théologien le devoir de faire servir à l'interprétation des Livres-Saints une science complète et approfondie de la physique et des mathématiques, de façon à découvrir, derrière le sens littéral, le sens réel des passages qui touchent à des questions de fait et d'observation [3]. Il affirme qu'en exigeant du chrétien une adhésion respectueuse aux dogmes de l'Ecriture Dieu n'a pas voulu imposer des bornes à sa science, dont la capacité de développement est indéfinie. Si le but de la religion est le bonheur des hommes, la sainteté, le salut éternel, ce sont seulement les enseignements de l'Evangile relatifs à la morale et aux promesses de la vie future qui constituent réellement des vérités de foi, mais la liberté de l'interprète est illimitée pour tout ce qui touche à la physique, à l'astronomie, et en général aux disciplines purement théoriques [4]. Jésus-Christ et les apôtres n'ont pas voulu nous enseigner ces sciences, pas plus par exemple que telle technique particulière comme l'art de la

1. *Apologia pro Galilaeo*, passim, et notamment p. 25 : Quasi enim scintilla est quod scimus. Legitur ergo sapientia in toto Dei codice, qui est mundus, et semper plus invenitur. Ad illum igitur, non ad hominum codicillos, nos remittant scriptores sacri... Et de Mundo, Dei codice, sunt reficiendae scientiae, ut nos fecimus, et Galilaeus facere non cessat. — Cf. *Quaestiones celeberrimae*, Praefatio.

2. *De Gentilismo non retinendo*, p. 10 : Qui legit autographum potest emendare ipsorum [hominum] exemplaria. Stultus autem qui exemplari, non autographo fidem praestat.

3. *Apologia pro Galilaeo*, p. 31 et 14.

4. *Op. cit.*, p. 21, p. 13.

pêche ou celui de la mise en scène [1]. Les contradictions que l'on signale entre l'Ecriture et les affirmations des savants modernes disparaissent donc si on consent à la lire en s'attachant moins à la lettre qu'à l'esprit. Elles s'expliquent aisément si on réfléchit que Moïse, le Sauveur lui-même, et après lui les Apôtres et les Pères, s'adressant au peuple, qu'il s'agissait de convertir à la vie religieuse et non d'instruire des réalités positives, se sont mis pour ainsi dire à son niveau et lui ont parlé, au lieu du langage philosophique, le seul langage qu'il était apte à comprendre : le langage vulgaire, dans lequel se traduisait immédiatement le fait concret, l'apparence sensible, et non la vérité des choses, dont Dieu voulait laisser et même proposer la libre recherche aux efforts ultérieurs de la pensée humaine [2].

Ce qui ressortait donc de la doctrine de l'*Apologia*, approuvée par Mersenne, c'était la condamnation définitive du principe d'autorité en matière de science, c'était la justification théologique de tous les essais tentés par les physiciens pour engager la spéculation scientifique en dehors des voies tracées et imposées par l'Ecole. Comment supposer que Descartes, qui avait eu besoin d'un songe envoyé par Dieu pour se rassurer en 1619 sur la légitimité de son effort téméraire de pensée personnelle, n'ait pas subi un instant au moins, — le temps de prendre conscience de la vanité de la magie et du panpsychisme, mais aussi des avantages et de la certitude privilégiée du *Cogito*, — l'attrait d'une philosophie aussi soucieuse que la sienne, en apparence, d'assurer, sans en compromettre l'accord avec la foi, les progrès indéfinis du savoir positif ?

A vrai dire, nous ne saurions pourtant nous dissimuler les très sérieuses raisons qui d'autre part devaient lui inspirer de l'éloignement pour la doctrine du *De sensu rerum et magiâ*. Celle-ci, en favorisant de la même manière que tous les autres systèmes panthéistes de la Renaissance une confusion entre la matière et l'esprit extrêmement dangereuse pour le spiritualisme

1. *Op. cit.*, p. 21.
2. *Op. cit.*, p. 21-23, p. 13. — Cf. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae, Praefatio et Prolegomena ad lectorem.*

chrétien, devait, envisagée par lui de ce point de vue, faire figure d'ennemie plutôt que d'alliée : aussi hostile que possible tant à la distinction absolue des substances matérielle et spirituelle qu'à la conception du mécanisme universel, elle allait à l'encontre du but scientifique aussi bien que des fins religieuses du cartésianisme. Ce n'est pas seulement la philosophie de l'âme de Pomponace, celle des épicuriens, ou celle de Télésio, qui est visée par les critiques et les attaques des apologistes catholiques au début du XVII[e] siècle et qui devra céder la place au spiritualisme dualiste, c'est aussi celle de Campanella. Pourtant, et c'est là un fait caractéristique, Mersenne, très perplexe au sujet de l'orthodoxie de la doctrine du philosophe calabrais [1], et qui juge digne du feu son livre sur la magie (*De sensu rerum et magiâ*), ne le range pas en 1623 parmi les adversaires absolument irréductibles qu'il espère terrasser par la vigueur de sa dialectique et écraser sous la masse accumulée de ses innombrables arguments. Il lui fait même l'honneur de lui accorder qu'*a priori* l'Eglise ne voit rien de foncièrement répréhensible dans la doctrine qui attribue une conscience et une faculté de sentir à tous les êtres de la nature, et qu'elle n'aurait aucun motif théologique de la repousser si ses partisans fournissaient la preuve de sa conformité à l'expérience et à la raison [2]. Les ennemis de Mersenne, ce sont Pomponace, Giordano Bruno, Vanini surtout et Cardan. Pour Campanella, il finit par professer une estime qui ne fit que grandir et se transforma en amitié lors de l'arrivée à Paris du philosophe, muni de la chaude recommandation de Claude Fabry de Peiresc (décembre 1634). En 1638 même il propose à Descartes de lui envoyer le dernier ouvrage paru de l'illustre dominicain [3], qu'il considère avec Galilée et au

1. En 1624, Mersenne menace de dévoiler l'incrédulité de Campanella dans ses deux livres sur *L'Impiété des Déistes*, Paris, 1624, t. I, p. 238, t. II, p. 500.

2. *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, 1623, *Praefatio et Prolegomena ad lectorem*.

3. Descartes refuse l'ouvrage : lettre de Descartes à Mersenne du 15 novembre 1638, *Ad. et T.*, II, 436.

même titre que lui comme le premier homme de son siècle [1]. Quelle est la raison de cette attitude, et quelles devaient en être les conséquences pour ce qui concernait Descartes ?

Déjà à Naples, mais davantage encore à Rome, et à Paris avec l'appui et la connivence de Gabriel Naudé, au moins pendant quelque temps, Campanella se faisait passer pour une victime de la haine politique des Espagnols. Arraché à leurs mains, disait-il, par la bienveillance d'Urbain VIII qui le couvrait de sa haute protection, il était non un hérétique, mais au contraire, comme ce grand Pape l'avait compris, l'ardent défenseur, le champion infatigable du catholicisme, investi de la haute mission de convertir à la vraie religion, par les arguments de la raison et de la nature, les hérétiques et les païens du monde entier. Auteur de l'*Atheismus triumphatus*, loin de ressembler à un libertin ou à un suspect dont il fallait redouter ou même combattre les doctrines, il prenait place, aux côtés de Mersenne, dans les rangs des apologistes. Quoi de surprenant dès lors à ce que celui-ci ait recommandé à Descartes la lecture de ses œuvres ? Les pensées qu'elles contenaient visaient précisément au but vers lequel il aurait voulu orienter les spéculations de son ami : qu'était-ce que la philosophie de Campanella, sinon une tentative de refonte de tout le système des relations et des connexions établies par la sco-

1. « Il est hors de doute, écrit Mersenne à Peiresc le 25 mai 1635, que cet excellent homme [Campanella] a un grand entendement et une heureuse imagination, et si nous avions encore le S[r] Galilée, j'aurais perdu l'envie d'aller en Italie, dont nous aurions les deux plus grands hommes à mon avis ». C'est de Campanella qu'il écrit aussi une autre fois : « Je n'ai point de sang aux veines que je ne répandisse pour lui s'il en était besoin ». (*Les Correspondants de Peiresc*, fascicule XIX : *Le Père Marin Mersenne, Lettres inédites, publiées et annotées par Philippe Tamizey de Larroque*, Paris, Alphonse Picard, 1894, pages 114, 116, 118, 119). — L'admiration de Mersenne pour le génie de Campanella ne s'exprime pourtant nulle part d'une manière aussi caractéristique que dans une lettre où il associe son nom à celui de Galilée et à celui de Descartes. C'est la lettre qu'il écrit au savant florentin en lui envoyant un exemplaire du *Discours de la Méthode* : « Utinam nostra te Gallia, quemadmodum R. P. Campanellam teneret, ut duobus summis viris eodem saeculo eodemque loco frueremur, et ea esses libertate qua Gallos esse contingit ». (Lettre de Mersenne à Galilée du 27 novembre 1637, *Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. nazionale, t. XVII, p. 226.

lastique entre la physique positive et les dogmes chrétiens, un effort pour concilier les intérêts de la religion avec ceux de la science, enfin, — et c'est là un point assurément important, — un essai de rationalisation de la foi catholique ? — Si Descartes a réellement emprunté à Silhon et à l'auteur des *Quaestiones celeberrimae in Genesim* des arguments qui lui étaient nécessaires, soit pour défendre l'orthodoxie de sa propre doctrine, soit pour démontrer contre les négations des libertins les vérités religieuses fondamentales, quels motifs aurait-il eus de dédaigner et de négliger l'apologétique de Campanella ? Celle-ci, fondée sur une doctrine du *Cogito* que la discussion des doutes sceptiques avait aidée à se dégager partiellement du naturalisme de Télésio, se présentait sous les auspices de Saint-Augustin et déduisait de l'identité de l'être et du connaître des preuves inédites, sinon de la distinction de l'âme et du corps, du moins de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Une incontestable analogie de but n'allait-elle pas décider le disciple du cardinal De Bérulle non seulement à prendre connaissance de cette pensée, mais à se l'assimiler, et à en faire sortir, par une nouvelle élaboration, la conception fondamentale du « Je pense, donc je suis » ?

Un dernier scrupule pourtant pouvait inspirer à Descartes quelque défiance à l'endroit des idées de Campanella : ne conduisaient-elles pas directement à la doctrine de la religion naturelle ? Lorsque l'auteur des *Méditations* s'efforce de démontrer l'existence de Dieu, l'immatérialité et par suite l'immortalité de l'âme, lorsqu'il emprunte au cardinal De Bérulle et au père Gibieuf une notion de l'infinité et de la liberté divine qui, tout en justifiant l'exclusion de la recherche des causes finales, sauvegarde le dogme de la Providence et les mystères de la foi, on ne saurait assurément le soupçonner de vouloir retrancher du christianisme toutes les croyances dont l'esprit humain se sent impuissant à fournir vraiment la justification rationnelle. Or c'est à ce résultat que visait systématiquement, sous prétexte d'apologétique, la philosophie de Campanella : son but avoué était de réconcilier toutes les confessions religieuses dans l'adoption d'un Credo commun, réduit aux vérités dont l'âme possède l'intuition intérieure par la même faculté qui lui permet de se connaître et de s'aimer elle-

même : *religio innata*. Descartes au contraire, bien que son *Cogito* impliquât, tout aussi bien que celui de son prédécesseur, la condamnation ou la rationalisation de la religion « surajoutée » (*religio superaddita*), comme de toutes les croyances irréductibles à des idées claires et distinctes, n'a jamais songé, semble-t-il, à en tirer pratiquement cette conséquence ; sa foi est restée celle d'un chrétien et d'un catholique ; elle ne fut jamais sans doute celle d'un déiste.

Pourtant, après avoir accordé d'avance son adhésion à tous les dogmes même les plus mystérieux et les plus contraires en apparence à la nature, Descartes, parce qu'il était rationaliste de tempérament, ne pouvait manquer de s'efforcer de faire la part la plus grande possible à la raison, et la moins grande par contre aux solutions et aux secours surnaturels, dans toute l'étendue au moins du domaine des connaissances thélogiques et morales que l'Eglise considère comme accessibles à l'esprit humain. En fait, une tendance semblable s'affirme avec assez de netteté dans sa métaphysique et davantage encore dans sa morale. — Bien que l'influence du Père Gibieuf, — dont la doctrine de la grâce se rapprochait de celle de Saint-Cyran, — ait introduit dans sa théorie de la liberté comme un soupçon de jansénisme, rien dans sa conception de l'usage de la raison et du libre arbitre ne rappelle, même de loin, le sentiment profond de la corruption de la nature qui allait communiquer une beauté si étrange aux pages enflammées de Pascal. Quelque vives qu'aient été ses polémiques avec les Jésuites sur les questions de physique, il reste encore leur élève par la persistance et la prédominance de sa croyance à la bonté infinie de Dieu [1] et à l'accord du règne de la grâce avec le règne de la nature. Pour lui les vertus chrétiennes, ce sont les vertus naturelles, portées à leur plus haut point de perfection, de même que la connaissance de Dieu dans l'état de béatitude n'est que l'accroissement infini d'une capacité d'intuition dont la possession nous est révélée dès cette vie par le *Cogito*. La raison naturelle condamne la vengeance. La religion parfait l'œuvre de la nature en nous ordonnant et en nous rendant capables non seulement d'épargner nos ennemis et de leur

1. Cf. Espinas, *Le point de départ de Descartes*, p. 295.

pardonner, mais encore de leur faire du bien : c'est comme si, pour « rendre droit un bâton courbé », au lieu de se contenter de le « dresser », on le pliait de l'autre côté [1].

D'autre part, l'idée de l'impuissance de l'homme à bien agir sans le secours de la grâce paraît être une idée contraire à l'esprit même, sinon à la lettre, de la philosophie de Descartes. De même que, par le seul usage de ses notions claires et distinctes, notre raison réussit à démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, de même, par le bon usage du libre arbitre, elle réussit à introduire dans nos actions l'ordre, l'harmonie, la fermeté et la générosité qui constituent pour nous de très hauts degrés de la vertu. Ainsi la morale cartésienne, déjà dans la troisième partie du *Discours de la Méthode* (Troisième Règle), mais surtout dans les lettres à la princesse Elisabeth, s'édifie sans jamais faire appel à d'autres dogmes que les vérités fondamentales de la religion naturelle. Diffère-t-elle beaucoup en réalité de ce stoïcisme chrétien ou christianisé qui à la fin du XVI[e] siècle avait séduit, après du Vair, tant d'esprit d'élite et de nobles cœurs [2] ? N'est-ce pas, elle aussi, une sorte de « religion du laïque » [3] ? En tout cas, ne témoigne-t-elle pas d'une confiance invincible dans le pouvoir de la raison ?

Quelles que soient donc la sincérité et la fermeté des convictions catholiques de Descartes, il est incontestable que l'esprit rationaliste de ce philosophe l'engage parfois, malgré lui peut-être, dans une voie qui conduit à la religion naturelle. Jamais sans doute il n'a été, par cette tendance, déterminé à prendre position, au nom de la raison, contre telle ou telle vérité révélée du Credo romain. En revanche, surtout aux moments de sa vie où il se sent las et irrité des disputes religieuses interminables dans lesquelles ses ennemis l'impliquent à son corps défendant, le détournant ainsi de ses travaux scientifiques, on discerne maintes fois chez lui le désir

1. Lettre de Descartes à Mersenne du mois de janvier 1630, *Ad. et T.*, I, 110.

2. Voir sur ce point Strowski, *Pascal*, t. I, p. 70-125.

3 Lord Herbert de Cherbury intitule un de ses livres qui paraît à Londres en 1645 : *De causis errorum, una cum tractatu de Religione laïci, et appendice ad Sacerdotes, necnon quibusdam poematibus.*

très vif d'une simplification de la théologie, pour en ajuster les dogmes essentiels au niveau de la raison en laissant aux autres, sans préjudice pour la foi, le mystère dont ils doivent rester enveloppés. Il en parle à Burman en 1648 : « *Possumus quidem et debemus demonstrare Theologicas veritates non repugnare Philosophicis, sed non debemus eas ullo modo examinare. Et per hoc Monachi occasionem dederunt omnibus sectis et haeresibus, per suam Theologiam Scholasticam scilicet, quae ante omnia exterminanda esset. Et quorsum opus tanto molimine, cum videamus idiotas ac rusticos aeque coelo potiri posse ac nos ? Et hoc certe nos monere deberet, longe satius esse tam simplicem habere Theologiam ac illi, quam eam multis controversiis vexare, et ita corrumpere, et occasionem dare jurgiis, rixis, bellis, et similibus* » [1].

Nous attribuons la même signification à cette approbation si caractéristique qu'après une lecture du *De Veritate* Descartes acorde, lui si peu prodigue d'éloges aux philosophes ses contemporains, à la tentative de religion naturelle de lord Herbert de Cherbury : « J'y trouve plusieurs choses fort bonnes, *sed non publici saporis*, car il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la métaphysique... L'auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel ; pour moi je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose... Pour ce qui est de la religion, j'en laisse l'examen à MM. de la Sorbonne, et je puis seulement dire que j'y ai trouvé beaucoup moins de difficulté en le lisant en français que je n'avais fait cy-devant en le parcourant en latin, *et qu'il y a plusieurs maximes qui me semblent si pieuses et si conformes au sens commun, que je souhaite qu'elles puissent être approuvées par la théologie orthodoxe.* Enfin, pour conclusion, encore que je ne puisse m'accorder en tout aux sentiments de cet auteur, je ne laisse pas de l'estimer beaucoup au-dessus des esprits ordinaires [2] ».

1. Entretien de Descartes avec Burman, *Ad. et T.*, V, 167.

2. Lettre de Descartes à Mersenne du 16 octobre 1639, *Ad. et T.*, II, p. 596, 597, 599. — Descartes lit l'édition française du *De Veritate* (1639), postérieure à l'édition de Londres publiée en latin (1633) et à la première édition également latine (Paris, 1624) : *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso.*

Rien de plus instructif pour nous que ces éloges. La religion de lord Herbert de Cherbury, c'est en effet la religion même de Campanella, identique à l'instinct naturel dont l'objet propre et adéquat est, sans que l'homme s'en rende toujours compte, l'éternelle béatitude [1]. Entre les deux conceptions, envisagées dans leurs traits principaux, l'accord est complet : même opinion sur la subordination des vérités dites révélées aux notions communes, même espoir de mettre fin aux querelles religieuses par l'adhésion de tous les esprits à ces croyances innées et le renoncement à ces inutiles ou absurdes complications des dogmes ou des pratiques qui créent la désunion entre les diverses confessions, même conception de la grâce, assimilée par les deux penseurs à un secours que la Providence ne peut et même n'a pu, avant l'établissement du christianisme, refuser en aucun pays à aucun être doué de raison, même défiance vis-à-vis des miracles et en général des affirmations dogmatiques indémontrables ou contraires à l'ordre des choses, même désir de voir reconnu par les Eglises dans certains cas le droit d'examiner et d'interpréter librement les Ecritures. Lord Herbert semble avoir puisé à pleines mains dans les écrits de Campanella. Faut-il voir une preuve de la reconnaissance que le disciple veut témoigner à son maître dans le soin qu'il prend de soumettre à son approbation, par l'entremise d'Elie Diodati et de Peiresc, l'édition de 1633 de son *De Veritate* ? [2]. — Quoi qu'il en soit de cette conjecture,

1. Voir l'ouvrage de Ch. de Rémusat : *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier et Cie, 1874 ; — p. 154-185, 189, 123. — Voir aussi notre livre : *Campanella*, Conclusion, IV : *La fortune de l'idée de religion naturelle, etc.*

2. Peiresc écrit à Campanella au sujet du livre de lord Herbert de Cherbury le 4 octobre 1633 : « Dovera andare con la presente un libro d'un Signore desiderosissimo che sia esaminato da un par suo, et che passi per la sua censura, che egli stimo molto più di ogni altra non senza grandissima ragione, havendo ella conquistata tanta fama per tutta l'Europa per opere tanto squisite et pensieri tanto sublimi a comparatione di ciò, che sin hora s'andava professando per tutto ». (Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli, 1887, t. II, partie documentaire, doc. 313, p. 248-249). — Voir aussi, sur la même démarche, 1° les lettres de Peiresc à Dupuy du 26 septembre et du 3 octobre 1633 (*Lettres de Peiresc aux frères Dupuy, publiées par Philippe Tamizey de Larroque*, t. II, Paris, 1890, Imprimerie

il est maintenant établi que la conception de la religion naturelle impliquée dans la doctrine du sens interne et de l'intuition de soi, loin de détourner Descartes de la philosophie de Campanella, devait au contraire l'inciter fortement à y rechercher, pour l'élaboration de son système, des suggestions et des inspirations.

Nationale, p. 607 et 614) ; 2° la lettre de Peiresc à Gassendi du 8 octobre 1633 (*Lettres de Peiresc, publiées par Philippe Tamizey de Larroque*, Paris, 1893, Imprimerie Nationale, t. IV, p. 366-367).

CHAPITRE III

La Question de Fait

La conception que nous avons appelé le *Cogito* de Campanella est-elle antérieure au « Je pense, donc je suis » ? Est-elle exposée dans des ouvrages que Descartes a pu se procurer et qu'il a effectivement lus ? Tels sont les deux faits qui doivent être établis d'abord pour rendre vraisemblable l'hypothèse d'une influence exercée par celle-ci sur la formation ou le développement de la pensée cartésienne.

L'*Universalis Philosophia* ou *Métaphysique* est l'ouvrage où Campanella a exposé sa doctrine de l'intuition de soi avec le plus d'ampleur, de la manière la plus approfondie et en y rattachant plus systématiquement que dans ses autres livres sa théorie de la connaissance, sa métaphysique et sa philosophie religieuse. Or, la publication de l'œuvre se plaçant à la fin du mois de juillet 1638, un an par conséquent après le *Discours de la Méthode*, il semble qu'il ne puisse être question d'accorder à son auteur le titre de précurseur de Descartes. Seulement, aussi bien pour ce traité important que pour tous les autres écrits du philosophe qui, par suite de sa longue réclusion et de l'hostilité des censeurs romains, notamment du maître du Sacré-Palais, n'obtint jamais avant sa venue à Paris la pleine liberté de publier ses livres, ce n'est pas tant la date de l'impression qu'il faut considérer que celle de la rédaction.

Reportons-nous donc à l'époque où Campanella, au fond de son cachot de Naples, écrivait sa *Métaphysique*. Des documents qui ne laissent place à aucun doute, et notamment des lettres échangées entre l'auteur et ses nombreux correspondants et diverses autres pièces relatives à de multiples incidents de la vie du prisonnier établissent que l'ouvrage, commencé en langue italienne en 1602, et continué au commen-

cement de l'année 1603, mais volé par un domestique du marquis de Lavello, qui en avait reçu le manuscrit, fut recommencé en latin à la fin de 1609 et continué pendant les quatre premiers mois de 1610, saisi par le Nonce pontifical de Naples en mai 1610, et à nouveau recommencé en latin tout de suite après cette confiscation. Terminé avant le mois de janvier 1611 [1], il était envoyé dans le courant de l'année à Gaspard Schopp pour être communiqué avec d'autres écrits à l'archiduc Ferdinand de Styrie, le futur empereur d'Allemagne [2]. — A son tour Tobias Adami, le fidèle ami du prisonnier et le premier éditeur de ses œuvres, en recevait de ses propres mains à Naples un manuscrit en octobre 1613, et, en quittant cette ville, l'emportait avec beaucoup d'autres pour le confier à l'imprimeur dès son retour en Allemagne, où il ne devait pas réussir du reste à le publier [3].

Quant à la copie conservée par Campanella et par lui confiée à son disciple Failla, elle fut remise au libraire Bruggiotti de Rome qui la garda par devers lui sans la faire imprimer. L'auteur ne put la recouvrer qu'en 1635, à une date où il se trouvait déjà à Paris ; et c'est peu de temps après, le 15 octobre 1635, que l'œuvre fut approuvée par la Sorbonne [4]. — Nous avons donc toutes les raisons de penser que la conception du *Cogito*, amplement développée dans l'ouvrage, n'y a pas été ajoutée après 1637, date de la publication du *Discours de la Méthode*. Si elle y occupe une plus grande place que dans les livres publiés antérieurement par Campanella, le fait s'explique suffisamment, tant par les dimensions de ce gros traité in-folio que par son sujet, qui est pour la première fois la métaphysique proprement dite, et l'on peut

1. Campanella écrit en effet à Galilée le 13 janvier 1611, au sujet du *Sidereus Nuncius* : « Displicet mihi libellum tuum non vidisse, antequam Metaphysicos absolverem ». (*Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. nazionale, t. XI, p. 22).

2. Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, *Napoli*, *Cav. Antonio Morano*, editore, 1887, t. I, p. 148-149.

3. *O. c.*, t. I, p. 153 et 157.

4. *O. c.*, t. II, p. 40, p. 74-76. — La licence fut délivrée en 1636 et le privilège royal en 1638.

affirmer sans crainte de se tromper que l'idée en était déjà formée dans l'esprit de l'auteur à la fin de l'année 1610, c'est-à-dire au moment où il achevait la rédaction du manuscrit.

L'hypothèse du reste est nettement confirmée par l'examen du contenu des livres du philosophe parus respectivement en 1620, 1622 et 1631 : le *De sensu rerum et magiâ*, les *Poesie* et l'*Atheismus triumphatus*. Les deux derniers, et plus particulièrement l'*Atheismus triumphatus*, contiennent la doctrine des Primalités qui implique l'affirmation de l'identité de l'être et du connaître, et on y trouve la démonstration de la liberté et de l'immortalité de l'âme par la puissance et par l'indépendance de la pensée humaine, qui conçoit l'infini et qui de toutes ses forces y aspire, sans jamais être déterminée dans ses démarches par une autre connaissance que la connaissance intérieure d'elle-même. Dans le premier livre : le *De sensu rerum et magiâ* (édition de 1620), la conception du *Cogito* est déjà, nous le verrons, exposée dans ses grandes lignes, et il n'y manque vraiment que le recours à l'argument de Saint-Augustin et la preuve par le doute [1]. Si l'on tient compte des réserves que nous avons faites plus haut sur la signification de la doctrine, on peut donc considérer Campanella comme *le précurseur* du « Je pense, donc je suis » de Descartes. En est-il aussi *l'inspirateur ?*

Postérieure au *Discours de la Méthode*, la publication de l'*Universalis Philosophia* (1638) est antérieure à celle des *Méditations* et des *Principia Philosophiae*. La lecture de cet ouvrage aurait donc pu inspirer à Descartes certains développements importants du « *Je pense, donc je suis* ». Que vaut cette conjecture ? — Vraisemblable *a priori*, elle se heurte au démenti des faits. Pendant le premier trimestre de 1638, le phi-

1. Nous avons noté plus haut (Deuxième Partie, chapitre premier, I : *La necessité du doute méthodique*, *in fine*) que Campanella, lorsqu'il dictait à Naudé en 1631 le texte de son *Syntagma de libris propriis*, insistait déjà sur la nécessité pour le métaphysicien d'inaugurer ses démarches par le doute universel. C'est une nouvelle raison de penser que même sur ce point la priorité de la découverte du *Cogito* revient à Campanella. — Sur la manière dont cette conception est exposée dans le *De sensu rerum et magiâ* (1620), voir plus loin : chapitre IV, 2 : *L'influence positive : l'innéisme et le Cogito.*

losophe lit, sans y trouver d'ailleurs rien qui l'intéresse [1], un livre qui lui a été prêté par Constantin Huygens et qui est, comme nous le verrons bientôt, le *Prodromus philosophiae instaurandae* ; mais au mois de novembre de la même année, en des termes peu flatteurs pour Campanella, il dissuade Mersenne [2] de lui envoyer un autre traité récemment paru de cet auteur et qui était soit le livre intitulé *Fr. Th. Campanellae Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, publié à Paris chez Denys Houssaye en août 1637, soit l'*Universalis Philosophia*, parue fin juillet 1638, soit plus probablement encore la *Philosophia rationalis*, en vente depuis le mois d'avril. La conclusion qui s'impose est donc qu'à partir de mars ou d'avril 1638 Descartes perd tout contact avec la pensée du précurseur de son *Cogito*, dont en outre il n'a jamais lu dans le texte imprimé le grand ouvrage de métaphysique. — En aurait-il pris connaissance par les manuscrits, en lisant soit la copie de Gaspard Schopp, soit celle de Tobias Adami, soit celle de Bruggiotti ? Rien n'autorise à supposer qu'il ait eu communication de l'une ou de l'autre à l'insu de Mersenne, de Peirese et de Diodati, qui ne les ont pas connues, malgré leurs relations personnelles d'amitié avec le philosophe italien. Si Descartes avait lu un de ces manuscrits, il en aurait parlé sans doute à Constantin Huygens dans sa lettre de mars 1638 où il lui expose son opinion sur les livres qu'il connaît de Campanella. Il l'aurait dit également à son principal correspondant : Mersenne.

De l'examen des faits résultent donc deux conséquences importantes pour la solution du problème historique d'influence que nous nous sommes posé. D'abord, avant comme après la publication du *Discours de la Méthode*, Descartes a ignoré l'exposé le plus systématique des pensées de son prédécesseur qui se rapprochaient le plus des siennes par une première ébauche du *Cogito* ainsi que d'une théorie de la connaissance

1. Voir la lettre de Descartes à Constantin Huygens de mars 1638, *Ad. et T.*, II, 47.

2. Descartes écrit à Mersenne le 15 novembre 1638 (*Ad. et T.*, t. II, p. 436) : « Ce que j'ai vu autrefois de Campanella ne me permet pas de rien espérer de bon de son livre, et je vous remercie de l'offre que vous me faites de me l'envoyer, mais je ne le désire nullement voir ».

et d'une métaphysique déjà orientées en un sens vers l'idéalisme. Ensuite, ce n'est pas non plus à l'exemple donné par Campanella et à la lecture de ses écrits qu'il est redevable de l'idée qu'il a eue de s'inspirer de Saint-Augustin dans sa réfutation des sceptiques et dans sa recherche du principe de la certitude : il n'a jamais eu entre les mains l'*Universalis Philosophia*, le seul ouvrage précisément du philosophe italien où la doctrine de l'intuition de soi ait été présentée sous les auspices de l'auteur du *De Civitate Dei*, cité de mémoire et largement commenté. Voyons maintenant s'il aurait pu emprunter cette conception à l'*Atheismus triumphatus*.

La publication de l'édition parisienne de cet ouvrage, qui se place en l'année 1636, est trop tardive pour justifier une telle hypothèse. Nous en dirions volontiers autant de l'édition romaine de 1631, postérieure sinon au *Discours de la Méthode*, du moins aux années pendant lesquelles s'est formée la première métaphysique de Descartes, si nous n'avions déjà pour l'éliminer une excellente raison de fait : un très petit nombre de personnes réussit à se procurer le livre, à cause de la saisie des exemplaires ordonnée peu de temps après la publication par le maître du Sacré-Palais ; une des principales préoccupations de l'auteur dès son arrivée en France est d'obtenir main-levée de cette saisie [1]. — Enfin deux autres raisons nous imposent ici encore une conclusion négative : c'est d'abord l'absence de tout renseignement permettant de savoir si Descartes a pris connaissance soit de la première édition de l'ouvrage, soit de la seconde, soit de toutes les deux. C'est ensuite le contenu même de l'*Atheismus triumphatus* : la théorie de la connaissance n'y est pas à proprement parler exposée ; l'auteur la suppose la plupart du temps connue et admise et il s'en sert, dans des passages très courts, pour prouver, en s'appuyant sur la libre spontanéité de l'âme, son immatérialité et son immortalité.

Mais nous n'avons encore donné à notre enquête ni toute l'étendue ni toute la précision qu'elle exige. Pour qu'elle atteigne des résultats complets et décisifs, elle doit fournir une réponse à la question suivante : quels sont les ouvrages de

1. Luigi Amabile, *o. c.*, t. I, p. 414 sq., 436 sqq. ; — t. II, passim.

Campanella que Descartes a certainement ou très vraisemblablement lus avant l'année 1628, date de sa vocation définitive et de ses premiers efforts sérieux de spéculation métaphysique originale et systématique ?

Que l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, une fois en possession des principes de sa philosophie personnelle, ait négligé de prendre ou de garder le contact avec la pensée de ses prédécesseurs et de beaucoup de ses contemporains, c'est ce qui est rendu très vraisemblable par tout ce que nous savons de son caractère. Il serait plus étonnant qu'il ait voulu ignorer celle des hardis novateurs de la Renaissance italienne dès l'époque de sa vie où la seule certitude jusque là acquise par lui était celle de la vanité, du néant, du vide de la physique péripatéticienne et de la conception scolastique de la nature contre laquelle précisément ces philosophes avaient dirigé leurs plus vives et leurs plus victorieuses attaques. Avant de se savoir en désaccord avec Giordano Bruno, Télésio ,Campanella, Vanini, sur la doctrine à substituer à celle d'Aristote, il fallait bien que, par l'étude de leurs livres, il connût les solutions qu'ils opposaient à la philosophie régnante en même temps que les arguments, parfois semblables aux siens, par lesquels ils prétendaient la réfuter. Mersenne, du reste, qui sur le terrain de la religion se présentait comme leur adversaire irréductible, n'était pas loin d'adhérer à leur physique et même, dans une certaine mesure, à leur magie, sous condition de la rationaliser quelque peu, de l'assagir, et pour ainsi dire de l'édulcorer. De leur pensée, en outre, il retenait, pour les faire siennes, une conception nouvelle des rapports entre la science et la foi et une approbation, donnée sous certaines réserves, de quelques-unes de leurs idées sur le caractère naturel de la religion. Sachant l'intérêt très vif pris par Descartes à ces deux grands problèmes et connaissant, non pas seulement les thèmes généraux et favoris, mais tout le détail des théories des philosophes italiens du XVI[e] siècle, aurait-il pu laisser son ami ignorer leur pensée ? C'est lui sans doute qui lui a conseillé la lecture de Campanella, à son avis le plus grand savant d'outre-monts avec Galilée, et, sur son conseil, soit pour en tirer ce qu'ils pouvaient avoir dit de vrai et de juste, dans la partie critique de leur doctrine plus que dans

la partie constructive, soit pour prendre connaissance, en vue de les réfuter, des arguments qu'ils fournissaient aux libertins, Descartes a dû lire aussi Giordano Bruno, Télésio et Vanini, dont la réputation était grande tant en France et en Angleterre qu'en Italie même.

A-t-il seulement parcouru leurs ouvrages en feuilletant dédaigneusement quelques pages çà et là, ou en se contentant même de jeter un coup d'œil sur les tables des matières [1] ? Ou bien la prise de contact a-t-elle été plus sérieuse et plus prolongée ? Il est difficile d'en décider. Pourtant, en nous fondant sur les observations de M. Espinas (que nous avons déjà mentionnées), relatives à l'éclectisme de notre philosophe, sur les nombreux emprunts à divers auteurs dont témoigne, suivant M. Gilson, le caractère composite de la théorie cartésienne de la liberté, enfin sur le réel souci qu'avait le philosophe de se renseigner sur la théologie et sur l'apologétique de son temps, nous serions tentés de croire qu'il y a beaucoup d'affectation et un soupçon d'insincérité dans le dédain ou l'indifférence affichée par Descartes à l'endroit d'écrivains dont il a su maintes fois tirer profit et dont sa passion de l'originalité lui a fait trop vite oublier les services. Si l'auteur du *Discours de la Méthode* a lu Campanella, tout notre chapitre précédent sur la comparaison des buts des deux penseurs tend à prouver que ce n'est pas à la hâte et sans

1. C'est l'avis de M. Adam (Ch. Adam, *Descartes*, p. 83) : « Les nouveautés philosophiques ne paraissent pas l'avoir tenté, et s'il [Descartes] s'est rencontré avec les novateurs dans le même dessein de renverser Aristote, il ne s'accordait guère avec eux sur la doctrine à mettre à la place. Il les cite tous une fois dans la même phrase : Télésio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini, sans insister sur aucun d'eux ; il avait peu lu ces auteurs, se contentant de jeter un coup d'œil sur les tables des matières, de feuilleter çà et là quelques pages, et refermant bientôt leurs gros livres, où il ne trouvait rien qui le satisfît ». La phrase de Descartes à laquelle fait allusion M. Adam est la suivante, contenue dans une lettre à Beeckman du 17 octobre 1630 (*Ad. et T.*, I, 158) : « Placita autem et opiniones, quales sunt Philosophorum, non docentur protinus ex eo quod dicantur. Unum dicit Plato, aliud Aristoteles, aliud Epicurus, Telesius, *Campanella*, Brunus, Basso, Vaninus, Novatores omnes, quisque aliud dicunt ; quis ex illis docet, non dico me, sed quemcunque sapientiae studiosum ? primus scilicet qui cum suis rationibus vel saltem auctoritate persuadet ».

s'efforcer d'en rien retenir. Mais à quelle date faut-il placer cette lecture ?

Parmi les premières pensées du philosophe, que nous connaissons par Baillet et par le registre des *Cogitationes privatae*, il s'en trouve au moins deux qui, par le contenu et par l'accent, rappellent les maximes favorites des penseurs naturalistes du XVIe siècle. Comme eux, Descartes, pour prouver la supériorité des modernes sur les anciens, transfère aux premiers le privilège que l'on reconnaît à la vieillesse : l'expérience des années. Comme eux, il affirme l'existence dans notre esprit de semences de savoir qui ressemblent au feu caché dans la pierre. Mais faut-il voir un souvenir de Campanella ou de Bruno dans cette réflexion : « *Non est quod Antiquis multum tribuamus propter Antiquitatem ; sed nos potius iis antiquiores dicendi. Jam enim senior est mundus quam tunc, majoremque habemus rerum experientiam* [1] » ? — Elle n'eût certes pas été déplacée dans la *Cena de le Ceneri* [2] ou parmi les thèses dirigées par Giordano Bruno contre la physique d'Aristote à la fameuse soutenance de la Pentecôte de l'an 1586, à Paris, qui lui donna l'occasion de combattre avec tant de vigueur et de mordant le préjugé favorable aux opinions des anciens [3]. Mais n'est-ce pas aussi un des thèmes principaux de l'*Apologia pro Galilaeo* et du *De gentilismo non retinendo* ? — Et quelle est l'origine de cette pensée, qui sert à Descartes à interpréter son songe de 1619 : « *Sunt in nobis semina scientiae, ut in scilice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis*

1. *Ad. et T.*, X, 204 : — extrait de Baillet, *o. c.*, 1691, t. II, p. 531, en marge.

2. Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 28 (*Dialoghi metafisici*, Bari, Laterza, 1907). « Prudenzio. — Nell' antiquità è la sapienza. — Teofilo. — E soggionge : in molti anni la prudenza. Si voi intendeste bene quel che dite, vedreste che dal vostro fondamento s'inferisce il contrario di quel che pensate : voglio dire, che noi siamo più vecchi ed abbiamo più lunga età che i nostri predecessori... » — Cette idée sert d'argument à Bruno pour défendre la nouvelle astronomie : celle de Copernic (*o. c.*, *l. c.*).

3. Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, Paris, Ladrange, 1846, t. I, p. 82 sq., note 1, p. 86.

excutiuntur magisque elucent[1] » ? — « Qu'était cela ? — écrit M. Espinas. — C'était la doctrine que Descartes avait recueillie de ses lectures des Platoniciens du siècle précédent, Bruno et Campanella, et qu'il pouvait lire dans le *De Arcanis* de Vanini, si bien que sa théorie de la fécondité native de l'esprit était elle-même un emprunt[2] ».

Il est bien difficile en effet de désigner plus spécialement l'un de ces trois philosophes comme étant l'inspirateur de la seconde maxime, aussi bien du reste que de la première. Ajoutons même que c'est Campanella qui a le moins de chances de l'avoir été : en 1619, il a déjà beaucoup écrit, mais en dehors de la *Philosophia sensibus demonstrata*, œuvre de jeunesse inconnue de tout le monde[3] et qui ne pénétra jamais en France, il n'a encore publié que le seul *Prodromus philosophiae instaurandae*[4]. — Ce livre, comme le précédent, ne contient rien qui ressemble à une théorie des idées innées : pour l'auteur, disciple de Télésio, et fidèle encore en 1595 à la doctrine empiriste de son maître[5], tout savoir résulte d'une action des choses sur l'esprit, et l'âme, impuissante à agir sur elle-même, est également incapable de se connaître[6]. — Laissons donc les *Cogitationes privatae* et abordons enfin le texte, très important pour nous, dans lequel Descartes va nous renseigner lui-même sur les livres de Campanella qu'il connaît et sur la date à laquelle il les a lus.

1. *Ad. et T.*, t. X, p. 217. — Cf. Campanella, *Met.*, pars II, p. 69, lib. VI, cap. IX, art. I : la comparaison est la même : «...ut ignis ex percusso lapide ». — Voir Milhaud, *Une crise*, p. 608, 615, 617, 621.

2. A. Espinas, *Descartes*, p. 355.

3. *Fr. Thomae Campanellae Philosophia sensibus demonstrata, in octo disputationes distincta, Neapoli, Apud Horatium Salvianum*, 1591.

4. *Prodromus philosophiae instaurandae, id est Dissertationis de Naturâ rerum Compendium, secundum vera Principia, ex scriptis Thomae Campanellae praemissum, Francofurti, Excudebat Ioannes Bringerus Sumptibus Godefridi Tampachii*, MDCXVII. — Abréviation désormais employée : *Prodr. Comp.*

5. L'année 1595 est celle de la rédaction de l'ouvrage : *Prodromus Philosophiae*, etc.

6. Voir notre livre : *Campanella :* Deuxième Partie, chapitre II : *L'influence exercée par Télésio, etc.*, chapitre VI, 2 ; et Quatrième Partie, chapitre premier, I. — Cf. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 356, p. 337 sq.

Constantin Huygens lui avait écrit le 2 février 1638 : « Quelle justice vous fait résoudre de vivre heureux tant d'années et de ne subvenir pas à l'indigence de votre prochain pour ce peu d'âge qu'il peut espérer ? Voulez-vous voir le pain noir dont il se nourrit ? Voyez comme il en va chercher jusque chez les moines ; et apprenez à regretter, s'il vous plaît, que si vous tenez toujours la vérité en séquestre, tantôt nous serions aussi hérétiques que le Campanella, dont je vous envoie *le sommaire* en cholère, et pour peine de vos rigueurs vous condamnant, s'il vous est nouveau, à y jeter la vue, pour me dire au moins si, en attente du flambeau de vos vérités, il m'est permis de courir un peu après ce feu follet, et où c'est que je pourrai aboutir en ne cessant de le suivre »[1]. — Au mois de mars de la même année, Descartes, en renvoyant à Huygens le volume qu'il lui avait prêté, lui répondait dans les termes suivants : « Vous avez sujet de trouver étrange que votre Campanella ait tant tardé à retourner vers vous, mais il est déjà vieil et ne peut plus aller fort vite. En effet, bien que je ne sois pas éloigné de la Haye de cent lieues, il a néanmoins été plus de trois semaines à venir jusqu'ici où, m'ayant trouvé occupé à répondre à quelques objections qui m'étaient venues de diverses parts, j'avoue que son langage et celui de l'Allemand qui a fait sa longue préface m'a empêché d'oser converser avec eux avant que j'eusse achevé les dépêches que j'avais à faire, crainte de prendre quelque chose de leur style. Pour la doctrine, *il y a quinze ans que j'ai vu le livre « De sensu rerum » du même auteur avec quelques autres traités, et peut-être que cettuy-ci en était du nombre*, mais j'avais trouvé dès lors si peu de solidité en ses écrits que je n'en avais rien du tout gardé en ma mémoire, et maintenant je ne saurais en dire autre chose, sinon que ceux qui s'égarent en affectant de suivre des chemins extraordinaires me semblent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en compagnie et en suivant les traces de beaucoup d'autres »[2].

Il n'est pas trop difficile d'identifier l'ouvrage que le philosophe retourne à son correspondant. L'Allemand dont il parle,

1. *Ad. et T.*, I, p. 510 et 511.
2. *Ad. et T.*, II, 47.

c'est Tobias Adami qui a écrit pour le *Prodromus philosophiae instaurandae* une préface de 22 pages [1], et une autre de 25 pages pour la *Realis Philosophia epilogistica* [2]. L'hésitation n'est donc permise qu'entre ces deux traités, comme l'a déjà remarqué M. Adam. Mais c'est du *Prodromus* qu'il s'agit certainement, car cet ouvrage a un second titre : « *Dissertationis de Naturâ rerum Compendium* », qui correspond tout à fait au mot de Huygens : « ...le Campanella dont je vous envoie *le sommaire* ». — La question est du reste sans importance. Ce qui est intéressant, c'est que quinze ans avant cette lettre, c'est-à-dire en 1623, Descartes a lu le *De sensu rerum et magiâ* dans l'édition de 1620 [3], plus un autre livre de Campanella qui est soit le *Prodromus*, soit la *Realis Philosophia*. Il semble même que de toute façon ce dernier ouvrage paru en 1623, ou bien l'*Apologia pro Galilaeo* (1622) ou même l'un et l'autre doivent être ajoutés au *De sensu rerum*, car la phrase de Descartes : « Pour la doctrine, il y a quinze ans que j'ai vu le livre *De sensu rerum* du même auteur *avec quelques autres traités, et peut-être que cettuy-ci en était du nombre* », n'exclut pas, mais suggère au contraire l'hypothèse suivant laquelle tous les traités auxquels le philosophe fait allusion auraient été des œuvres du même écrivain. — La liste de ses lectures de Campanella en 1623 devrait alors comprendre plus de deux ouvrages et il faudrait l'établir ainsi : *Prodromus Philosophiae instaurandae* (1617), *De sensu rerum et magiâ* (1620), *Apologia pro Galilaeo* (1622) et justement : *Realis Philosophia epilogistica* (1623) [4].

En fin de compte, en négligeant l'*Apologia pro Galilaeo*, dont le contenu est étranger à l'objet actuel de notre étude, nous admettrons qu'avant 1628 le futur auteur du *Discours*

1. *Ad Philosophos Germaniae praefatio.*

2. *Lectori candido et Philosopho recte sapere et S. P. D. Tobias Adami.*

3. *Fr. Thomae Campanellae De sensu rerum et magiâ libri quatuor, Francofurti, Apud Egenolphum Emmelium*, 1620. — Abréviation employée désormais pour désigner l'ouvrage : *De sensu*, 1620.

4. *Fr. Thomae Campanellae Realis Philosophiae epilogisticae partes quatuor, hoc est de rerum naturâ, hominum moribus, politica (cui civitas Solis juncta est), et œconomica, Francofurti, Impensis Godefridi Tampachii*, 1623. — Abréviation employée : *Real. Phil.*

de la Méthode et des *Méditations* était renseigné sur les pensées exposées par Campanella non seulement dans le *Prodromus*, mais dans deux traités très importants : le *De sensu rerum et magiâ* et la *Realis Philosophia epilogistica* — Le résultat de nos recherches est donc loin d'être négatif. Même si nous nous en tenions à ce qui ressort d'une manière certaine, et non seulement très probable, de la lettre à Constantin Huygens, le fait incontestable d'une lecture du *De sensu rerum* faite par Descartes en 1623 constituerait à lui seul un point de départ suffisant pour nos inductions. Nous allons voir en effet que cet ouvrage contient, non seulement des idées intéressantes sur la perception, sur l'innéité du savoir, sur le jugement et le raisonnement, dont la connexion avec le *Cogito* est manifestement très étroite, mais encore le *Cogito* lui-même, conçu comme une connaissance intuitive et première de soi, seule immédiatement certaine, et se subordonnant toute connaissance empirique et discursive qui porte sur les objets extérieurs à l'âme. A ces idées, qu'elle précise une ou deux fois utilement, la *Realis Philosophia epilogistica*, beaucoup moins riche de contenu et moins originale, n'ajoute jamais rien d'essentiel ni de vraiment nouveau.

CHAPITRE IV

L'influence de la Philosophie de Campanella sur la Formation de la Pensée Cartésienne

I. — L'influence négative : la critique des théories scolastiques de la perception et de la connaissance

Dans le *De sensu rerum et magiâ* et dans la *Realis Philosophia epilogistica* Descartes ne découvrait, en 1623. ni le doute méthodique, ni une réfutation des sceptiques par un recours à la liaison de notions immédiatement et directement certaine, ni même, sur la subordination du savoir empirique au savoir inné, des vues assez systématiques et qui procèdent d'une conscience assez nette de la subjectivité de la connaissance sensible et de la difficulté d'introduire dans la science des choses extérieures, par l'usage des notions premières. la certitude inhérente à l'intuition de soi. En revanche, par la lecture de ces deux livres, il se trouvait, pour la première fois sans doute, — si, comme cela est vraisemblable, il ignorait encore l'argument de Saint-Augustin. — en présence d'une affirmation très nette de l'absolue primauté de la connaissance de l'âme par elle-même et en outre d'une conception de la perception qui, en mettant fin au règne des « espèces intentionnelles », affranchissait définitivement le savoir de la servitude de l'objet et par voie de conséquence en faisait ressortir le caractère interne et immanent à l'esprit.

Qu'il n'ait pas été dans les intentions de Télésio de favoriser et de préparer l'avènement d'une semblable conception, c'est ce qui semble évident si on réfléchit au caractère foncièrement naturaliste de sa philosophie qui, en assimilant la sensation et par suite les opérations intellectuelles, — toutes réduites à la sensation, — à des phénomènes passifs identiques à tous les

autres cas d'influences exercées par un être sur son contraire qualitatif, semble placer l'esprit sous la domination absolue de la chose et absorbe pour ainsi dire la connaissance dans le devenir sensible. Nous allons voir cependant qu'en modifiant sa doctrine sur un point important, tout en reproduisant, en complétant et en amplifiant les critiques qu'il avait dirigées contre les diverses explications du savoir inspirées du péripatétisme, son disciple, tant dans le *De sensu rerum et magiâ* que dans la *Realis Philosophia epilogistica*, réussissait à engager la pensée philosophique dans une voix qui conduisait déjà, assez directement, au *Cogito* et à l'innéisme cartésien.

Aristote, quelles que soient les objections qu'il oppose au principe suivant lequel le semblable est connu par le semblable, admis par les anciens physiciens, notamment par Empédocle, et dont il veut reconnaître des applications jusque chez Platon, se montre néanmoins impuissant à expliquer la connaissance sans faire appel à une conception encore très réaliste des relations qui dans la sensation et l'intellection s'établissent entre le sujet et l'objet. En définissant la première de ces deux opérations l'acte commun du sensible et de la faculté de sentir, et la seconde l'acte commun de l'intelligible et de l'intelligence [1], il attribue assurément à l'activité de l'esprit dans la formation du savoir un rôle dont on ne saurait contester l'importance, mais sa doctrine réussit-elle à le distinguer absolument de l'hypothèse d'une sorte de transport dans la conscience d'un double de l'objet, soit matériel, soit intelligible ? Et la condamnation qu'il prononce contre les εἴδωλα de Démocrite suffit-elle pour lui éviter le reproche d'avoir soutenu une conception semblable en admettant la communication à la sensibilité de la forme sensible et à l'intelligence de la forme intelligible ? Il serait bien téméraire de l'affirmer. Suivant sa théorie sans doute, la forme qui pénètre dans l'esprit, ce n'est pas l'objet même des sens, c'est cet objet dépouillé de sa matière, et l'intelligible que l'intelligence saisit, ce n'est pas l'intelligible pur, dont la possession absolue par l'âme est le privilège de « l'intellect actif » pour qui l'acte de connaître est moins une synthèse de deux termes

1. Aristote, *De Anima*, lib. II, cap. II, V et XII ; — lib. III, cap. IV et V.

distincts qu'une parfaite identité, une fusion intime du sujet et de l'objet [1]. — Il reste cependant que, soit empirique, soit intellectuelle, la connaissance est conçue par Aristote comme la communication à l'esprit d'une réalité extérieure qui, en représentant pour lui la chose connue, lui garantit, par sa similitude avec cette chose, la vérité du savoir acquis dans l'acte de connaître.

Cela est si vrai que, dans les diverses interprétations et adaptations scolastiques de la doctrine, la réception de la forme sensible par la faculté de percevoir finit par ressembler tout à fait à une opération passive, qui a pour résultat de déposer en celle-ci quelque chose de l'objet, et que, malgré les efforts des philosophes du moyen-âge pour concilier le fait avec l'intervention certaine de la pensée dans cette opération, ainsi qu'avec le caractère intérieur et mental qui demeure le sien, la « *species sensibilis* », telle qu'ils la conçoivent, suggère invinciblement l'idée d'une petite « image voltigeante par l'air » [2], proche parente des εἴδωλα de Démocrite et des épicuriens. — Originellement sans doute, l'acte de la sensation avait été défini l'acte commun de deux puissances opposées : celle du sensible et celle de la faculté de sentir ; par lui se réalisait l'identification de deux contraires dans une même forme ; mais maintenant ce que l'on voit dans l'espèce sensible, c'est plutôt la forme de l'objet perçu que celle du sujet percevant, comme si avant toute perception elle existait déjà par elle-même.

Or, une telle conséquence, qui, à cause de l'obscurité même de cette notion de forme commune à l'objet et à la faculté de sentir, devait être dégagée nécessairement, tôt ou tard, de la théorie du Stagirite, imposait à la philosophie du moyen-âge la solution de très grosses difficultés que la doctrine chrétienne de la dualité des substances venait encore aggraver. Si c'est la forme de la chose sensible qui se communique au sujet sentant, comment réussit-il à conserver sa propre nature, au lieu de revêtir entièrement celle de l'objet connu ? Ce qu'on appelle la forme, n'est-ce pas le principe qui confère à toute réalité

1. Aristote, *Métaphysique*, lib. XII ; — *De Anima*, lib. III, cap. V.
2. Descartes, *Dioptrique*, discours premier, *Ad. et T.*, t. VI, p. 85.

ses déterminations particulières et la fait véritablement être ce qu'elle est ? — Singulière connaissance donc, que celle dont le résultat est de supprimer l'être qui connaît ! — Mais, veut-on d'autre part réintégrer dans la théorie tout ce que le processus de la perception doit impliquer de spirituel, alors, à mesure que dans la représentation de l'espèce sensible on s'éloignera davantage de la forme réelle de l'objet matériel pour donner à sa nature quelque participation aux propriétés du sujet pensant, à mesure aussi on rendra progressivement moins intelligible sa ressemblance avec la chose d'où elle émane, l'action de cette chose sur les organes et la transformation de l'impression corporelle en une réalité mentale.

Admettra-t-on en effet que, par elle seule, la faculté de percevoir soit capable de dégager de la matière la forme sensible ? Ce serait oublier que notre corps entre en relations avec l'objet extérieur tout entier, forme et matière. Surtout, comment attribuer une telle opération à un pouvoir de l'esprit encore si profondément solidaire de l'exercice des fonctions corporelles ? Lorsqu'il s'était agi d'expliquer le plus haut degré de la connaissance : l'intellection, c'est en dehors de l'âme individuelle que le Stagirite avait placé toute la spontanéité de pensée que dans son explication de la sensation il avait conçue pourtant comme intérieure à l'esprit ; de là, dans sa théorie, la conception d'un intellect actif agissant du dehors sur l'intellect passif, et celle d'un intellect passif qui, ne contenant les intelligibles qu'en puissance, serait par lui-même impuissant sans le secours de cette action extérieure à penser l'universel en dépouillant les formes sensibles de la matière dans laquelle elles sont enveloppées [1]. Dès lors, puisque, suivant un principe essentiel, une « idée-mère » [2] de l'aristolélisme, aucune fonction naturelle ne peut s'exercer, aucun mouvement se produire sans l'attrait d'un agent externe, pourquoi, par analogie avec l'intellect actif, n'imaginerait-on pas un « sens agent » *(sensus agens)* chargé de dégager de la matière les formes sen-

1. Aristote, *De Animâ*, lib. III, cap. V.

2. C'est l'expression employée par M. Léopold Mabilleau : *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie : Cesare Cremonini*, Paris, Hachette, 1881, p. 279.

sibles ? Telle est bien en effet la solution qu'adoptèrent les averroïstes, et qui place en un relief beaucoup plus accusé les difficultés auxquelles se heurtait la doctrine quand elle voulait à la fois, d'abord, pour sauvegarder le caractère spirituel du processus de la connaissance, distinguer de l'objet matériel la réalité perçue dans l'âme, ensuite, pour assurer néanmoins la correspondance de la pensée à la chose, concevoir d'une certaine manière la communication à la première des propriétés véritables de la seconde.

Mais Saint Thomas et les philosophes officiels de l'Ecole réussissaient-ils à expliquer d'une manière plus satisfaisante les rapports que l'acte de connaître établit entre l'esprit et les corps matériels ? La question est importante, car si l'on réfléchit à la fidélité en général scrupuleuse avec laquelle les Jésuites de La Flèche, de la même manière sans doute que les Dominicains de Calabre, s'appliquaient à reproduire, sans le modifier dans ses grandes lignes, l'enseignement du Docteur Angélique, on comprend que celui-ci fut véritablement le premier maître de philosophie de Descartes, aussi bien que de Campanella. En outre, on s'illusionnerait singulièrement si, prenant à la lettre les déclarations de Télésio et de Campanella, on croyait que leurs critiques, toujours très vives, et leurs attaques, parfois violentes, visaient réellement Aristote et le péripatétisme, alors qu'à travers eux c'était la scolastique, — leur véritable ennemie, — qu'ils voulaient atteindre et détruire.

Le souci de Saint Thomas de distinguer la réception de la forme sensible de cette sorte de transport dans le sujet d'un double matériel de l'objet, qui est pour Démocrite la condition de la perception, se manifeste avec assez de netteté dans la théorie des « espèces intentionnelles » [1]. Pour lui, ce n'est pas la chose agissante elle-même, ni une sorte de petite réduction de la chose, qui pénètre dans le sens. La forme de l'agent n'est reçue dans le patient que selon son être spirituel ou mieux « intentionnel ». Tel est le genre d'être que possè-

1. Dans tout ce passage nous utilisons l'excellent article et les références de M. E. Gilson : *L'innéisme cartésien et la théologie*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet 1914.

dent non seulement les choses dans notre âme, mais déjà l'image d'une pierre dans notre pupille [1]. — Dès lors, quelque matérielle que puisse être, comme il arrive pour le son, la modification produite dans l'organe, la représentation qui la suit : le « *phantasma* » est néanmoins d'une autre nature. Sans être une réalité intelligible, — car alors il ne pourrait plus représenter un objet corporel, — le « *phantasma* » n'est pourtant plus déjà une réalité matérielle, car alors, en communiquant au sens la forme de la chose sensible, il le ferait devenir cette chose même. Ainsi, sans recourir au « sens agent », et en attribuant une nature mixte à l'espèce sensible intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu, Saint-Thomas croit résoudre toutes les difficultés inhérentes à la théorie. Participant en même temps de la nature de l'âme et de celle des choses sensibles, les « *phantasmata* » peuvent renseigner l'esprit sur les objets auxquels ils ressemblent, sans pourtant lui communiquer les propriétés de ces objets. Et, puisqu'ils constituent déjà en un sens des êtres spirituels, encore qu'ils représentent les conditions matérielles des réalités singulières dont ils sont les similitudes (*phantasmata sunt similitudines individuorum*) [2], il suffit maintenant à l'esprit, pour s'élever de la perception à l'intellection, d'en dégager les espèces intelligibles qu'ils contiennent en puissance, et c'est à cette opération qu'il s'applique en effet avec le secours indispensable de l'intellect agent. La doctrine est-elle mise ainsi à l'abri de toute objection ?

En vérité, elle s'expose d'elle-même sans défense à toutes celles que rencontrent justement ces créations d'entités de nature mixte, arbitrairement imaginées pour faciliter la conception de relations et pour servir d'intermédiaires entre des termes que l'on a auparavant posés comme hétérogènes. — Fait symptomatique : ce sont les partisans eux-mêmes des « espèces intentionnelles » qui en avouent le caractère ambigu

1. Saint-Thomas, *Sent.*, IV, 19, 1, 3 ad 1m, texte cité par M. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 469 : Species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima sicut species lapidis recipitur in pupilla.

2. Saint-Thomas, *Summa theologica*, I, 85, 1 ad 3m. — Cf. E. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 470 et note 1.

et contradictoire, et M. Gilson, à qui nous empruntons la citation qui va suivre, remarque précisément qu'en 1609 Descartes, alors étudiant de philosophie à La Flèche, pouvait lire un aveu de ce genre dans le manuel de E. de Saint-Paul : « *Tertia [difficultas est] quomodo species illae repraesentant objecta ? Respondetur eam esse, et quidem stupendam penitus illarum specierum conditionem, quod cum sint materiales, utpote in subjecto corporeo inhaerentes, modum tamen spiritualem in repraesentando servent* » [1]. Ne pouvant comprendre comment des simulacres pouvaient être en même temps matériels et représentatifs, les scolastiques finissaient par admettre ensemble, sans les expliquer, ces deux propriétés inconciliables et par « tenir fortement les deux bouts de la chaîne » sans trop savoir comment ils se reliaient l'un à l'autre. — Dès lors, s'il est vrai que « dès les années 1619-1620, la physique cartésienne se trouvait constituée dans sa méthode et dans son esprit » [2], le dégoût que dans son explication de la pesanteur le savant témoigne déjà vis-à-vis des qualités occultes ne va-t-il pas, en 1623, lorsqu'il lira Campanella, déterminer dans son esprit, par un effet naturel, une certaine propension vers une philosophie de la connaissance dont l'effort principal vise d'abord à démolir l'entité, mi-matérielle, mi-spirituelle, qui trône également au centre même de la théorie thomiste de la perception ?

Disciple de Télésio, l'auteur du *De sensu rerum et magiâ* et de la *Realis Philosophia epilogistica* ne pouvait se contenter d'ajouter à la doctrine du Stagirite une de ces corrections compliquées, une de ces interprétations subtiles ou de ces multiples hypothèses auxiliaires par lesquelles les scolastiques

1. E. a S[to] Paulo, *Sum. phil.*, III, t. II, p. 332, texte cité par M. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 473. — La définition de l' « espèce intentionnelle », manifestement contradictoire, était la suivante (E. Gilson, *art. cit.*, p. 472) : « Specium intentionalem hic appellari signum aliquod formale rei sensibus objectae, sive qualitatem quamdam quae ab objecto immissa et in sensu recepta vim habeat ipsum objectum repraesentandi, *licet ipsa sensu minime sit perceptibilis* ».

2. E. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 464. — Voir le journal d'Isaac Beeckman (*Ad. et T.*, X, 67-68, 226, 242-243), qui nous renseigne sur les premiers essais de physique de Descartes.

de toutes les écoles, et plus particulièrement les averroïstes ou les alexandristes italiens, comme Cremonini, qu'il avait pu entendre à Padoue [1], avaient essayé de redonner quelque lustre à l'explication péripatéticienne de la connaissance. Du même coup, il fait table rase de l' « information » de la faculté de sentir, des « espèces intentionnelles », du « sens agent », de l' « *intellectus possibilis* », et de l'intellect actif.

Aristote a soutenu que le sens était une puissance purement passive, indéterminée dans sa quantité et dans sa qualité, comme la matière. Destinée en effet à recevoir toutes les formes, elle devait être elle-même dénuée de forme, et par suite ne pas exister en acte. L'œil par exemple, pour être apte à percevoir toutes les couleurs, doit être lui-même incolore. C'est pourquoi, suivant la théorie péripatéticienne, toute faculté de sentir est incorporelle, précisément afin de pouvoir s'appliquer à la perception du corps ; du reste, possédée par l'âme, qui est la forme du corps, elle appartient ainsi nécessairement à quelque chose d'incorporel : si l'âme était un corps, elle ne serait pas la forme, mais l'objet informé. — Qu'est-ce donc que la sensation ? Aux yeux d'Aristote, elle résulte du transport dans les substances sentantes des espèces et des formes des objets qui « informent » ces substances et leur permettent ainsi de percevoir ces objets. Aucune chose en effet ne peut être sentie si la faculté de sentir ne devient pas semblable à cette chose. D'autre part, elle ne saurait devenir telle, si elle ne recevait pas la forme de la chose : pour sentir la chaleur, le toucher doit devenir chaleur, il doit revêtir la forme de la chaleur, comme l'œil, pour voir, celle de l'objet visible. Une transformation pareille étant manifestement impossible, Aristote ajoutait que les formes sont incorporelles et sont reçues d'une manière immatérielle dans la puissance de sentir [2].

De tant d'affirmations, une seule est vraie suivant Campa-

1. Campanella se rend à Padoue en 1594. A cette date Cremonini occupait depuis février 1591 la seconde chaire de philosophie de l'Université.

2. Nous exposons dans tout ce passage la reconstitution de la théorie péripatéticienne de la perception telle que la présente Campanella dans le *De sensu rerum et magiâ*, édition de 1620, lib. II, cap. XIV, p. 99 et 100. — *Nous citerons toujours le livre d'après cette édition, la seule que Descartes ait lue.*

nella : c'est que la perception n'a pas lieu si la faculté de percevoir n'est pas affectée d'une certaine ressemblance avec l'objet sensible. Mais quoi de plus absurde ici que l'hypothèse d'une communication de la forme ? Privé de celle-ci et devenu pure matière (*materia nuda*), l'objet serait détruit, détruite aussi la puissance de sentir, ou transformée dans la nature de la chose perçue [1] ; dans ce second cas, l'esprit qui perçoit deviendrait par exemple le soleil, le froid, une pierre, une table [2]. — La perception ne doit donc pas résulter d'une « information » de l'âme, mais d'une très légère modification de sa nature qui consiste en un changement corporel : c'est un mouvement imprimé à l'esprit vital (*spiritus*) par la force physique qui agit sur lui [3].

Concevoir autrement la relation qui, par l'acte de la connaissance sensible, s'établit entre les choses et l'esprit, c'est admettre que cet acte est pour les choses la perte de leur être propre. Echappera-t-on à cette conséquence, ruineuse pour la théorie, si on subtilise en quelque sorte, en les rendant immatériels, les simulacres transmis aux sens par les objets ? Il faudra alors, avec les scolastiques, professer que les espèces sensibles sont reçues par une faculté incorporelle suivant leur être « *intentionnel* » et non réel. Mais qu'est-ce que cette « intention » ? Comment la concevoir ? Dans la nature il n'y a que des choses réelles, qui meuvent réellement le sens, et Aristote avoue lui-même que la sensation est le résultat d'une altération : cela est manifeste pour le tact, l'ouïe, l'odorat et le goût et, à étudier de près la vision, on remarque vite aussi que l'image aperçue dans la pupille importe beaucoup moins que le mouvement imprimé à l'organe et à l'esprit par l'influence physique de l'objet [4]. Toute sensation est donc la suite, la conséquence d'un mouvement réel. Dans sa nature essentielle, et quelle que soit la catégorie dans laquelle elle se classe, elle se ramène, comme l'avait bien vu Télésio, à une sensation de tact.

1. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XV, p. 101.
2. *Real. Phil.*, *Physiologica*, cap. XII, art. I, p. 131.
3. *Ibidem*, et *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XV, p. 101 sqq., lib. I, cap. IV, p. 11-14.
4. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XVI, p. 112.

Mais admettons pour un instant l'existence des « espèces intentionnelles ». Comment se forment ces simulacres ? D'où viennent-ils ? Et quelle est la force qui les introduit dans la faculté de sentir ? Va-t-on attribuer à une pierre par exemple le pouvoir de se dépouiller elle-même de sa forme pour la transmettre jusqu'à l'œil, et de produire incessamment des simulacres qui la représentent elle-même, sans que sa propre nature en soit modifiée ? Mais connaît-on le philosophe capable de comprendre et d'expliquer une telle opération [1] ? — Si les espèces dont on parle sont réelles, leur transmission à l'œil ne peut être le fait des objets matériels bruts, incapables d'agir en dehors d'eux-mêmes ; — si elles sont « intentionnelles », comment ne voit-on pas que leur production exigerait la possession d'une force active et imaginative dont ces choses sont totalement privées [2] ?

Reste l'hypothèse averroïste d'un « *sensus agens* » qui serait chargé de détacher des objets leurs simulacres représentatifs. Mais les péripatéticiens qui l'ont découvert ne nous renseignent guère sur sa nature. Est-il en nous ? en dehors de nous ? Comment opère-t-il ? Et s'il est assez puissant pour dépouiller la pierre de sa forme et nous la communiquer, comment se fait-il qu'il soit astreint à suivre la ligne droite, direction du rayon lumineux, et qu'il ne soit plus capable de nous transmettre l'image dans le cas d'une légère déviation hors de cette trajectoire ? Enfin comment peut-il, en nous procurant une espèce qui n'est pas réelle, nous révéler l'existence d'une chose vraiment réelle ? Autant de questions qui demeurent sans réponse [3].

En vérité, l'erreur de Démocrite était moindre lorsqu'il supposait que de la pierre émanent des atomes, groupés suivant une certaine figure, et néanmoins sa théorie à laquelle se ramène au fond, quand on essaye d'y comprendre quelque chose, toute l'explication des scolastiques, aboutit à ces absurdes conséquences : que la vision aurait pour effet de diminuer

1. *Real. Phil.*, *Physiologica*, cap. XII, art. V, p. 147 ; voir en marge la note *e* ; — *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XVI, p. 114.

2. *Prodr.*, *Comp.*, p. 79.

3. *Real Phil.*, *Physiologica*, cap. XII, art. V, p. 147, note *e* ; — *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XV, p. 101-109.

la superficie visible des objets, qu'un fruit vu en même temps par plusieurs personnes perdrait sa pelure ou son écorce, et qu'il ne serait plus visible si les vents chassaient d'un autre côté les atomes [1]. — Voilà donc les « espèces intentionnelles » éliminées, pour la même raison que les εἴδωλα auxquels elles ressemblent, vraiment trop, et avec elles disparaissent l' « information » de la faculté de sentir et le « *sensus agens* ». Que faut-il penser maintenant de la définition aristotélicienne de la faculté de sentir, conçue comme une puissance passive, incorporelle et indivisible ?

Suivant Campanella, elle est inconciliable avec une exigence fondamentale de la théorie : pour être capable de percevoir plus d'une fois, d'appréhender plusieurs choses ensemble, même des contraires qualitatifs ou leurs simulacres, la puissance de percevoir doit appartenir à un corps très ténu, très mobile, dont les diverses parties peuvent être mûes simultanément par des objets multiples et différents en nature. Indivisible et incorporelle, elle ne serait en effet en mesure de recevoir à un moment déterminé qu'une seule forme, qu'elle conserverait toujours, ou plutôt elle ne pourrait pas même être « informée ». Dans l'hypothèse la plus favorable, elle ne percevrait donc qu'une chose et une seule fois. On conçoit au contraire, par l'exemple des mouvements ondulatoires qui se conservent dans l'eau et dans l'air, que, dans une âme corporelle formée, comme ces fluides, de particules très déliées, très mobiles, les mouvements, une fois communiqués par l'action des choses, puissent se conserver sous une forme atténuée, même lorsque s'y ajoutent de nouveaux mouvements. Que surviennent ensuite des excitations appropriées, c'est-à-dire qui proviennent d'objets semblables aux choses antérieurement perçues, et ces mouvements endormis seront immédiatement réveillés dans l'esprit vital (*spiritus*) et provoqueront le souvenir, la mémoire et le raisonnement, toute passion engendrant une aptitude à pâtir à nouveau de la même manière [2].

Il faut donc concevoir les opérations de la connaissance comme produites par des complications diverses de ces mou-

1. *Real Phil.*, *Physiologica*, cap. XII, art. V, p. 147, note *e*.
2. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XVI, p. 110, 111, 112.

vements de l'esprit vital dont la cause initiale est une modification corporelle, elle-même toujours réductible dans son essence à une sorte de toucher [1]. Toutes en effet ont la sensation pour origine. Le souvenir correspond à la reproduction du mouvement qui a causé la sensation : il réapparaît lorsque ce mouvement est à nouveau déclanché, soit par des excitations semblables à l'excitation originelle, cause de la première perception, soit par d'autres mouvements qui l'avaient accompagné lui-même dans une suite antérieure de représentations. L'acte d'imaginer consiste à assembler ou à disjoindre des mouvements conservés dans la mémoire. Le concept est le résultat de la superposition de mouvements similaires, surtout de ceux dont la répétition a été la plus fréquente, la durée la plus grande et l'intensité la plus forte ; en lui s'effacent les différences individuelles des choses, en sorte qu'il finit par ressembler à la perception confuse et faible d'un objet vu de loin, dont on ne distingue que les grandes lignes et les traits d'ensemble, et dont on ne reconnaît que le genre. — Enfin le raisonnement, qui confère à l'esprit humain toute sa puissance, est néanmoins suffisamment expliqué par la faculté que possède l'esprit vital de percevoir une chose dans la chose semblable, de passer par conséquent d'un mouvement à un autre mouvement, d'une représentation à une représentation analogue, par une association naturelle d'idées [2].

Combien vaine apparaît maintenant l'hypothèse de l'intellect agent [3] ! La substitution aux « espèces intentionnelles » des mouvements de l'esprit vital et l'explication par ceux-ci de toutes les opérations de l'intelligence, depuis la sensation jusqu'à la pensée rationnelle, entraînent la suppression des frontières qui jusqu'alors séparaient l'une de l'autre, comme des genres opposés, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. L'unité des fonctions de l'esprit est rétablie. Campanella n'a pas assez de railleries contre ce morcellement de l'âme en pouvoirs multiples dont chacun serait doué d'une

1. *Op. cit.*, lib. II, cap. XII, p. 87 à 94.
2. *Op. cit.*, lib. II, cap. XX, p. 123 à 126 ; cap. XXI, p. 126-131 ; cap. XXII, p. 131 à 137 et cap. XI, passim.
3. *Op. cit.*, lib. II, cap. XIX, p. 121-123.

existence séparée : intellect agent, sens agent, intellect passif, intellect théorique, intellect pratique, âme sensitive, âme végétative, âme intellective. Pourquoi, une fois qu'on s'est engagé dans cette voie, ne pas admettre autant d'âmes qu'il y a de facultés et d'opérations distinctes ? On irait assurément jusqu'à mille [1].

Parmi tous ces pouvoirs, un des plus inintelligibles pourtant est sans contredit l'intellect agent. L'hypothèse de son existence se heurte, même dans la théorie des « espèces intentionnelles », à d'insurmontables objections. S'il est unique pour tous les hommes, comme le soutient Averroës, toute distinction disparaît entre les consciences individuelles : je dois connaître par conséquent les idées de Pierre au moment même où elles se présentent à son esprit. Si au contraire il est multiple, il est, dans chaque homme, à cause de son indivisibilité, aussi incapable que la faculté de sentir d'être informé par plusieurs choses à la fois. De plus, étant un intellect en acte et possédant en lui tous les intelligibles, comment ne confère-t-il pas à chacun de nous l'infaillibilité absolue ? Comment ne nous garantit-il pas contre l'oubli ? Et pourquoi les enfants, qui pensent eux aussi avec le secours de cet intellect, ne comprennent-ils pas toutes choses du premier coup [2] ? — Renonçons donc à cette hypothèse, en même temps qu'à toute la théorie scolastique, et tâchons de concevoir mieux que celle-ci la solidarité profonde de toutes les fonctions de la connaissance.

Quelle impression devaient laisser dans l'esprit de Descartes des critiques aussi incisives d'une doctrine qui lui avait été enseignée par ses maîtres de La Flèche ? Tout d'abord, en lisant le *De sensu rerum*, il découvrait, s'ajoutant à ses raisons de physicien et de physiologiste, des motifs philosophiques de renoncer définitivement à leur explication de la perception sensible et il se rendait mieux compte de la nécessité, pour résoudre le problème, de considérer cette opération, à l'exemple de Télésio et de Campanella, comme un processus naturel et psycho-physiologique. Mais l'influence des idées de ce dernier philosophe n'a-t-elle pas été alors plus positive ?

1. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXII, p. 134 à 137.
2. *Ibidem.*

Le grand mérite de l'auteur du *De sensu rerum* était de comprendre, après Télésio, combien il était devenu impossible de construire une théorie satisfaisante de la connaissance sans abandonner entièrement les principes sur lesquels la scolastique avait fondé la sienne. De là ce rapprochement opéré, jusqu'à la fusion totale, entre le sensible et l'intelligible, la sensation et le concept. De là cette condamnation prononcée contre toute distinction de pouvoirs séparés au sein de la faculté de connaître. De là surtout cette renonciation délibérée au dualisme des substances matérielle et spirituelle, d'où provenaient les principales difficultés et, pour dire le mot, les plus manifestes absurdités de la doctrine des « espèces intentionnelles ». Or, sans doute, Descartes n'allait pas viser à rétablir l'unité de la pensée au profit du sensible et des fonctions inférieures de l'intelligence, ni celle de la substance au profit de la matière en attribuant, à l'imitation de Télésio et de Campanella, une nature corporelle à l'âme pensante ; et il était très éloigné aussi de vouloir sacrifier les universaux sur l'autel de la sensation [1]. Toutefois l'auteur du *De sensu rerum* lui indiquait au moins avec une netteté suffisante la direction générale dans laquelle il devait s'engager, une fois abandonnée la route suivie jusqu'alors en compagnie de ses maîtres de philosophie scolastique : produite par l'action des choses ou créée par l'esprit, manifestation d'une activité spirituelle ou d'une activité matérielle, de toute façon la connaissance devait être conçue de manière à présenter ces caractères d'unité et d'homogénéité dont on la privait quand on essayait de la faire sortir progressivement, par l'action de diverses facultés mentales, d'une communication initiale obscure entre deux substances hétérogènes. Or l'innéisme, aussi bien et mieux que l'empirisme, s'adaptait à cette exigence, par l'intériorité absolue qu'il attribuait à l'acte de connaître.

Ainsi, en aidant Descartes à prendre clairement conscience du but intellectuel à atteindre par le développement de sa phi-

1. Il est possible pourtant que la lecture du *De sensu rerum et magiâ* ait influé sur la formation de ses idées touchant la nature et le rôle des concepts abstraits et généraux. On sait combien la doctrine de Descartes diffère sur ce point important de l'enseignement de la scolastique.

losophie du savoir et des exigences les plus générales auxquelles ses solutions devaient répondre, la critique des « espèces intentionnelles » et des théories de la perception et de la connaissance contenue dans les livres de Campanella a pu exercer sur la formation de sa pensée une influence, non pas certes décisive, mais très importante à une date où son esprit cherchait à s'ouvrir un chemin nouveau en dehors des voies frayées par l'Ecole. Est-ce là pourtant le seul profit, négatif d'abord, puis positif, en un sens, mais encore très général, que le philosophe a pu retirer de son initiation aux doctrines de son prédécesseur ? Nous ne le pensons pas. En serrant la question de plus près, nous allons découvrir en effet dans la *Realis Philosophia epilogistica* et surtout dans le *De sensu rerum et magiâ* une conception des rapports entre la perception et l'objet perçu, puis une notion de la pensée et de la conscience qui, en 1623, pouvaient paraître nouvelles et dont, en fait, Descartes a parfaitement su tirer parti pour orienter sa doctrine vers le *Cogito* et vers l'innéisme.

II. — L'influence positive : l'innéisme et le « *Cogito* »

Si l'on compare à l'esprit vital (*spiritus*) de Télésio et de Campanella les « esprits animaux » de l'auteur du *Discours de la Méthode* et du *Traité des Passions*, on ne peut qu'être frappé de la ressemblance des deux conceptions. Ne serait-ce pas au *De sensu rerum* que Descartes a emprunté l'idée, moins de la nature encore que du rôle de cette substance extraordinairement ténue, déliée et mobile, qui, douée d'une aptitude extrême à prendre toutes les figures possibles et à recevoir des choses extérieures toutes sortes de mouvements, a pour fonction de circuler perpétuellement avec la plus grande rapidité à travers les canaux des nerfs, de la périphérie de l'organisme jusqu'au cerveau, afin de lui transmettre les impressions reçues dans les organes, et du cerveau à la périphérie, pour y commander aux muscles les réactions appropriées ? Descartes n'aurait-il pas tout simplement fait siennes les intéressantes observations psycho-physiologiques de ses prédécesseurs sur la mémoire organique, sur l'association des idées, sur la con-

nexion des mouvements réflexes et des sensations ? En tout cas, dans la description et l'explication de cette mécanique nerveuse et cérébrale dont dépendent les opérations inférieures de l'intelligence, il a été manifestement devancé, et s'il les enrichit parfois de détails inédits et de remarques personnelles, il n'y ajoute vraiment rien d'essentiel. Ce n'est pas à lui notamment que revient le mérite d'avoir donné la raison qui en impose la conception à la philosophie de la connaissance. Campanella l'avait dit nettement : tous les sens sont des formes du toucher ; par suite toutes les catégories de sensations, bien plus toutes les opérations de l'esprit doivent consister essentiellement en des mouvements parce qu'elles ne sont en somme que des préparations d'actions corporelles, qu'elles provoquent nécessairement, et la plupart du temps d'une manière réflexe et instinctive, comme le prouve par exemple le fait de l'influence exercée par la musique sur les dispositions et sur les actes des combattants [1].

Or la substitution aux « espèces intentionnelles » des mouvements de l'esprit vital entraînait pour toute la théorie une conséquence dont l'intérêt dépassait de beaucoup celui de l'explication de telle ou telle fonction particulière. Puisque rien qui fût vraiment et au sens propre une représentation de la chose ne subsistait plus dans la perception sensible, celle-ci était désormais affranchie de la condition de ressembler à l'objet extérieur qui jusqu'alors lui avait été imposée par la philosophie. Par suite son contenu devait être déterminé et sa valeur appréciée indépendamment d'une pareille ressemblance. Tout en restant une des causes de l'acquisition de la connaissance, l'impression corporelle n'en fournissait plus la matière ; elle n'en était que *l'occasion*. Ne pouvant plus contempler en lui rien dont la nature se rapprochât de celle d'un double, à moitié matériel, à moitié spirituel, de la réalité extérieure, l'esprit devait être conçu comme tirant de lui-même toutes ses représentations, par l'usage des notions inhérentes à sa structure et par l'application de ses principes propres à l'interprétation des sensations.

Que Descartes ait nettement et très vite compris la nécessité

1. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XII, p. 87 sq. —

de cette orientation nouvelle de la philosophie, dès le jour où il renonça aux « espèces intentionnelles », c'est ce dont on peut se rendre facilement compte en rapprochant de sa théorie des idées innées l'explication de la perception visuelle ébauchée dans la *Dioptrique*. N'est-il pas intéressant dès lors de constater qu'au moment où il affranchit la connaissance sensible de la condition de présenter avec l'objet une similitude quasi matérielle, il reproduit dans leur signification générale et parfois dans leur expression des idées empruntées à Campanella ?

Dans le *discours premier* de cet ouvrage, l'exemple de l'aveugle qui perçoit à l'aide de son bâton les différences des choses, comme l'homme doué du sens de la vue remarque celles des couleurs, sert à l'auteur à expliquer comment des contacts, des résistances et des mouvements suffisent à nous procurer la perception des corps, sans le secours d'images qui, détachées de ceux-ci, les représenteraient réellement en nous, et comment par suite ils rendent inutile l'hypothèse d'une ressemblance entre nos idées et les réalités extérieures. « En suite de quoi, écrit-il, vous aurez occasion de juger qu'il n'est pas besoin de supposer qu'il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusqu'à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu'il y ait rien en ces objets qui soit semblable aux idées et aux sentiments que nous en avons ; tout de même qu'il ne sort rien des corps que sent un aveugle qui doive passer le long de son bâton jusques à sa main, et que la résistance ou le mouvement de ces corps, qui est la seule cause des sentiments qu'il en a, n'est rien de semblable aux idés qu'il en conçoit. Et par ce moyen votre esprit sera délivré de toutes ces petites images voltigeantes par l'air, nommées des espèces intentionnelles, qui travaillent tant l'imagination des philosophes »[1]. Dans le *discours quatrième* et le *discours cinquième*, il précise encore sa pensée : « Il faut, outre cela, prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes ; ou du moins il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font. Car, d'autant qu'ils

1. *Ad. et T.*, VI, 85.

ne considèrent pas en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être fournies par les objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusques au cerveau [1]... Vous voyez donc assez que, pour sentir, l'âme n'a pas besoin de contempler aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent » [2].

Mais d'où vient que les philosophes ont assimilé la représentation sensible à une sorte de peinture intérieure des choses? L'origine de leur erreur est, suivant Descartes, l'observation des « images qui se forment sur le fond de l'œil ». Ils ont cru sans doute que la ressemblance de ces images avec les objets était la cause réelle de la perception, illusion qu'ils eussent pu facilement éviter si, au lieu de considérer ce qui se passe dans la sensation visuelle, ils avaient porté leur attention sur les « autres choses que les images qui peuvent exciter notre pensée » [3]. — Rapprochons maintenant de cette explication celle que Campanella avait donnée du même fait. Elle était sensiblement la même : c'est la vision, disait-il, qui a trompé les partisans des « espèces intentionnelles » : « *Sed visio decepit eos, quoniam in pupilla visibilis objecti imaginem conspicimus, quod visionem intromittendo fieri contra Platonem eos docuit, et per informationem intentionalem* » [4]. Ils auraient dû réfléchir aux autres sortes de sensations qui n'impliquent aucune réception d'image : « *Sed ex calore et frigore, ex sono, et saporibus et odoribus nulla profecto imago in sensu recipitur* » [5].

Mais, quelle est pour Descartes la condition déterminante de la perception que l'on peut rapporter à l'action de l'objet ? Pour ne « s'éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues » [6], il suppose que l'image peinte dans l'œil est transmise réellement jusqu'au cerveau, mais que ce

1. *O. c.*, p. 112.
2. *O. c.*, p. 114.
3 *O. c.*, p. 112.
4. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XVI, p. 112.
5. *Ibidem*.
6. *Dioptrique*, discours quatrième, *Ad. et T.*, VI, p. 112-113.

n'est pas cette image qui est vue et qu'elle agit sur notre âme seulement par les mouvements dont elle est composée. « Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusques au-dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons, comme s'il y avait de rechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la pussions apercevoir ; mais plutôt que *ce sont les mouvements par lesquels elle est composée* qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments »[1]. — Or, c'était aussi l'opinion de Campanella : il avait soutenu que ce que l'esprit vital conserve, ce n'est pas l'image, mais les mouvements qui lui ont été communiqués, et qui produisent par la suite les représentations des songes et de l'imagination, précisément parce qu'ils ont pénétré en lui avec les images. « Nec remanent imagines in spiritu, licet ipse quia subtilis est, lucidusque, possit eas recipere, *sed motus tantum* qui, quoniam eum imaginibus subierant, efficiunt imaginari ac somniare »[2]. — L'analogie est donc si sensible entre les idées des deux philosophes qu'il est difficile de supposer que Descartes, en écrivant la *Dioptrique*, ne se soit pas souvenu de la théorie exposée dans le *De sensu rerum et magiâ.*

Ici pourtant se présente une très sérieuse objection. Dans l'*Universalis Philosophia* l'explication de la perception, à laquelle l'auteur consacre d'importants développements, est nettement rattachée à une doctrine innéiste du savoir qui, par ses traits essentiels, annonce déjà la théorie des « *Notae in programma quoddam* ». Le principe d'où elle part est le suivant : puisque rien de semblable aux objets ne pénètre réellement dans l'esprit, ceux-ci ne peuvent pas être les causes, mais seulement les occasions de la connaissance. Or, est-ce bien l'idée qui se dégage aussi des chapitres du *De sensu rerum et magiâ ?*

1. *Dioptrique*, discours sixième, *Ad. et T.*, VI, 130.

2. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XVI, p. 112 ; — Cf. lib. II, cap. XX, p. 123, et passim.

Il ne le semble pas au premier abord : parmi toutes les notions directrices de la théorie aristotélicienne de la connaissance, Campanella n'a consenti à en retenir qu'une seule, mais c'est précisément l'affirmation de la nécessité d'une ressemblance entre le sujet qui perçoit et la chose connue : « *Tot assertionum una modo vera est : non fieri sensationem nisi sentiens vis similitudine sensibilis afficiatur. Hanc autem actionem objecti esse liquet, quandoquidem actio est propriae similitudinis effusio ab agente* » [1]. — D'autre part, si dans le système cartésien la substitution aux « espèces intentionnelles » des mouvements corporels, en excluant la notion d'une pensée dont le contenu serait fourni par l'objet extérieur lui-même, entraîne comme une conséquence nécessaire l'hypothèse des idées innées, ne semble-t-il pas au contraire que, dans la conception matérialiste de l'âme adoptée par l'auteur du *De sensu rerum*, elle soit parfaitement conciliable avec le réalisme le plus absolu et l'empirisme le plus intransigeant ? Nous percevons les choses parce qu'elles transmettent leurs mouvements à notre esprit vital, nous nous les remémorons parce que ces mouvements s'y conservent, et nous les concevons parce qu'ils s'y associent et s'y superposent d'une certaine manière. Comment une telle doctrine aurait-elle pu engager Descartes dans la voie de l'innéisme ?

La réduction de toute espèce de connaissance du savoir empirique et de tout savoir empirique à la sensation avait été empruntée par Campanella à Télésio. Or, dans les ouvrages lus par Descartes, le philosophe, sans abandonner cette thèse, l'interprétait dans un esprit tout différent, et tant par cette interprétation que par la signification très large qu'il donnait au concept de sens *(sensus)*, identique pour lui à celui de conscience et d'intuition immédiate [2], il se séparait de son maître et libérait sa doctrine des liens étroits de l'empirisme et du sensualisme.

Entre l'objet perçu et le sujet percevant, la sensation, qui

1. *Op. cit.*, lib. II, cap. XV, p. 101.

2. Voir notre livre : *Campanella*, Quatrième Partie, Chapitre premier, I : *La primauté de la connaissance de soi et l'identité de l'être et du connaître.*

provient d'une passion, crée une ressemblance. Mais, puisque la forme de la chose sensible n'est pas communiquée à la faculté de sentir, cette ressemblance ne saurait être que très faible : c'est au moyen d'une modification très légère que se communique à l'esprit vital la nature de la force physique externe dont l'action s'exerce sur lui. Le fait suffirait déjà pour démontrer que la connaissance n'est pas la reproduction pure et simple dans l'esprit des propriétés des choses extérieures. Mais il y a plus. Télésio s'est trompé quand il a vu dans l'impression passive l'essence même de la connaissance obtenue par les sens ; celle-ci n'est pas la passion, mais la perception de la passion et le jugement porté sur l'objet qui l'a causée [1].

Il s'ensuit que le contenu de la perception ne se réduit nullement aux mouvements communiqués à l'esprit vital. L'âme perçoit tout l'objet et non pas seulement ces mouvements. Dans la vision notamment, le rôle de l'image consiste à la mouvoir et à la déterminer ainsi à prononcer un jugement sur l'objet d'où celle-ci émane [2]. C'est ce jugement, fondé sur une inférence (*discursus*), qui constitue essentiellement la perception. La sensation la plus immédiate comporte une inférence de ce genre, mais si rapide qu'elle est à peine consciente [3] ; il en est de même *a fortiori* des autres opérations intellectuelles, du reste réductibles de proche en proche à la sensation. La puissance supérieure de l'esprit humain repose précisément sur la faculté qu'il possède d'étendre à l'infini par le discours la chaîne des analogies, en prenant pour points de départ les faibles impressions reçues des choses [4]. De cette manière il réussit à découvrir même les objets originellement les plus cachés à ses sens. — Ainsi, dans le *De sensu rerum*,

1. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XV, p. 101 à 109.

2. *Op. cit.* lib. II, cap. XVI, p. 112 : Sed haec species non informat sentientem spiritum prorsus, sed movet modo ad judicandum ejus objectum unde reflectitur.

3. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXI, p. 130 : Quin asseram nullam fieri sensationem absque discursu. — Lib. I, cap. IV, p. 12 : Sensus igitur non solum passio, sed ex illata passione inferentis objecti perceptio notionalis, et fit simul cum discursu tam celeri quod non percipitur.

4. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXV, p. 145 sqq.

Campanella, malgré les prémisses empiristes d'où il est parti, finit par affranchir la connaissance de la servitude de la chose, à laquelle Télésio l'avait soumise. Avant Descartes, il comprend que l'abandon des « espèces intentionnelles » nécessite la constitution d'une doctrine qui mette en pleine lumière le rôle du jugement, c'est-à-dire de l'activité de l'esprit dans la connaissance. Voit-il aussi bien que lui que, pour expliquer cette activité, il importe de donner à la pensée un contenu propre, indépendant de la sensation et de l'influence des objets externes, et par suite de lui attribuer des notions innées ?

Pour Campanella, raisonner, c'est aller vers la connaissance d'une chose inconnue en partant de la connaissance d'une chose semblable, acquise par la perception. La valeur du savoir ainsi obtenu est d'autant plus grande évidemment que la ressemblance sur laquelle on s'appuie est plus proche et plus esentielle, moins accidentelle et moins éloignée. Sa certitude dépend donc en fin de compte de celle de la perception sensible initiale [1]. Mais quelle est la garantie de celle-ci ?

De toutes les espèces de connaissance, celle que l'on acquiert par l'expérience immédiate est, suivant Campanella, la seule qui n'ait pas besoin de fournir la preuve de ses affirmations. Elle est à elle-même sa propre preuve. On ne raisonne en effet qu'au sujet des choses dont on doute et pour faire cesser ce doute. Or, on ne doute pas de ce que l'on constate. Ce que l'on infère au contraire n'est certain que dans la mesure où cela résulte nécessairement de principes acquis et éprouvés par une longue expérience antérieure [2]. Dès lors, si toute sensation repose déjà sur une inférence, à quelle sorte de savoir le philosophe pourra-t-il bien reconnaître le privilège de la certitude immédiate ? C'est ici que se place ce recours à l'intuition de soi par lequel la philosophie de Campanella, en élargissant la notion de perception, s'oriente vers l'innéisme, sans infidélité apparente à la thèse de la primauté de l'expérience.

Pourquoi toute connaissance des objets extérieurs est-elle discursive, même si elle est obtenue par le moyen d'une sensa-

1. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXX, p. 176 sq.
2. *Ibidem.*

tion ? C'est parce que notre âme ne perçoit les objets qu'autant que, par leur influence, sa propre nature est modifiée et rendue partiellement semblable à la leur. C'est cette modification interne qui sert de point de départ à l'esprit pour en inférer, par la voie de l'analogie, les propriétés des choses externes. La perception immédiate de cette modification, antérieure à toute inférence, est donc la seule qui soit vraiment certaine, parce qu'elle est la seule qui ne soit pas de nature discursive. Or, quelle est la réalité que l'âme connaît dans cette perception, sinon elle-même ? Ses inférences portent sur les choses douteuses, mais elle-même, elle se connaît par nature et par essence ; les autres choses, elle les connaît par le discours, en tant qu'elle a conscience d'être modifiée par ces choses et de devenir ces choses [1]. En dernière analyse donc, la seule expérience à laquelle il convienne, suivant Campanella, d'attribuer une certitude immédiate, la seule qui n'ait pas besoin de fournir ses preuves, de justifier ses affirmations par des raisons, et de produire en quelque sorte ces titres, c'est l'expérience interne, c'est l'intuition de soi, savoir inné, d'où procède et auquel se suspend et se subordonne toute connaissance discursive, et par suite toute perception sensible.

Ainsi, en suggérant à Descartes l'idée de libérer l'esprit de la servitude des espèces corporelles, ce n'est pas vers l'empirisme, mais vers l'innéisme que l'auteur du *De sensu rerum* aidait sa philosophie à s'orienter. Bien plus, dans le chapitre même de cet ouvrage où il démolissait la théorie scolastique de la perception [2], il indiquait au philosophe français la seule solution désormais possible du problème de la connaissance, en lui montrant dans l'intuition originelle que l'âme possède d'elle-même la source de tout savoir et de toute certitude. L'hypothèse de la pluralité des substances individuelles jouait ainsi dans le système de Campanella le même rôle qu'aurait pu y jouer celle d'une distinction absolue entre la chose pen-

1. *Ibidem : Ipsa autem* [*anima omnis*] *se non cognoscit discursu. Nam discursus rei dubiae est*, ipsa autem se natura, et per essentiam novit ; caeteras vero res omnes discursu, in quantum sentit seipsam ab illis immutari, illasque fieri.

2. C'est le chapitre XV du livre II (*De sensu rerum et magiâ*, 1620). La conception de l'intuition de soi est plus développée dans le chapitre XXX du même livre.

sante et la matière étendue. Selon lui en effet, malgré l'identité de nature de l'âme humaine et des réalités extérieures, ce n'était qu'à titre de modifications internes du sujet, liées par conséquent à sa nature essentielle, que les mouvements communiqués par les corps à l'esprit vital méritaient en un sens d'être considérés comme constituant le contenu de la connaissance empirique, en sorte qu'en fin de compte l'intériorité du savoir et la spontanéité de la pensée pouvaient, avant d'être déduites du dualisme spiritualiste, ressortir aussi bien du développement des principes posés par le panpsychisme, dans lequel elles étaient virtuellement contenues. C'est donc déjà le *Cogito* que Descartes découvrait en 1623 dans le *De sensu rerum et magiâ*. Voyons maintenant comment cette notion y était présentée.

« La vraie sagesse, dit Campanella, indépendante de la passion et active, c'est la sagesse de Dieu. Mais dans les choses et en nous il existe une perception cachée de nous-mêmes qui est un acte, et par laquelle nous agissons naturellement sans l'aide du discours. Ensuite il existe une perception surajoutée des choses extérieures qui est une passion »[1]. Cette seconde sorte de perception est une connaissance discursive. Or, l'usage du discours n'est pas une preuve de force, mais de faiblesse. L'homme, qui doit y recourir pour connaître les êtres autres que lui-même, y gagne donc un savoir non pas plus certain, mais plus ample, plus étendu[2]. Ce mode de savoir est étranger à l'intelligence divine parce que la vraie connaissance est celle qui, intérieure à la chose connue, se confond avec l'être de cette chose ; en Dieu par conséquent, qui est intérieur à toutes choses et qui contient toutes choses en lui (*rebus omnibus internus est, et omnes in eo*) la science n'a pas le raisonnement pour origine[3]. Adéquate à l'être connu, la connaissance que l'âme possède d'elle-même s'apparente à cette science divine, en sorte que, pour l'homme, l'idéal du savoir empirique est de ressembler le plus possible à l'intuition initiale de soi d'où il procède. Le discours s'en rapproche d'autant plus qu'il

1. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XXX.
2. *Op. cit.* lib. II, cap. XXX, p. 177.
3. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXX, p. 176 sqq.

est plus rapide, comme les calculs des commerçants, rompus au maniement des nombres[1]. C'est donc l'habitude, par laquelle le savoir s'incorpore à l'être, qui imite le mieux la perfection du savoir originel. « On peut voir par là que tout être se connaît lui-même, mais non par le moyen du discours, et que les opérations qu'il accomplit, il les accomplit par lui-même sans discours. C'est ainsi que l'âme organise, meut et dirige le corps, et que la plante aussi est formée par l'âme qui lui est propre, sans connaissance discursive et par le seul sentiment de son être propre et de son propre bien. Mille syllogismes ne sauraient réaliser maintenant ce que le sentiment de leur propre conservation a pu seul réaliser dans tous les êtres »[2].

Toutes les objections élevées contre l'existence d'une connaissance directe de l'âme peuvent maintenant être réfutées. La solution des difficultés est dans la considération des opérations que l'âme exécute dans l'intérêt de sa vie propre. Celles-ci en effet fournissent la preuve de l'amour que l'âme ressent pour elle-même : « Or l'amour naît de la connaissance. *Et l'âme ne se connaît pas par discours. Car le discours est relatif à une chose douteuse, et l'âme se connaît elle-même par nature et par essence. Les autres choses au contraire elle les connaît toutes par le moyen du discours, en tant qu'elle a conscience d'être elle-même modifiée par celles-ci et de devenir celles-ci.* C'est pourquoi toutes ces questions par lesquelles on demande ce que c'est que l'âme et comment elle meut le corps sont les questions du sens externe, — dont le regard est tourné vers les autres choses et qui s'instruit par l'entremise des impressions passives, — et non pas du sens interne qui est essentiel. De même que le cithariste habile sait, en pinçant la cithare, en tirer des sons musicaux sans réfléchir s'il doit toucher telle ou telle corde et de telle ou telle manière, tandis que l'élève doit y réfléchir et y veiller, de même l'âme, sans délibération, se connaît et accomplit ses propres opérations, conduite par un art inné qui lui est propre et qui dépend de l'art de l'Etre Premier. Elle semble cependant l'avoir oublié,

1. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXX, p. 177.
2. *Ibidem*, et p. 178.

parce que les impressions passives venues du dehors la forcent à apprendre des choses nouvelles et à se changer pour ainsi dire en une autre. De là vient qu'elle a besoin d'une réflexion pour retrouver la connaissance de soi »[1].

Ces impressions passives n'altèrent pas du reste la nature de l'esprit. « Nous disons que toute puissance de percevoir perçoit en tant qu'elle pâtit, mais qu'en tant qu'elle pâtit *elle n'est pas la chose par laquelle elle pâtit et qu'elle perçoit, mais une autre, et que cette autre, c'est-à-dire elle-même, elle ne la perçoit pas du dehors et ainsi par accident, mais par essence*. Toute réalité en effet connaît qu'elle existe, et lutte contre le non-être, et aime à être. Elle se connaît donc elle-même par elle-même, d'une connaissance cachée. Les autres choses au contraire elle ne les connaît pas par elle-même, mais dans la mesure où elle-même, chose sentante, elle peut être semblable à ces choses sensibles. *Elle les perçoit par conséquent dans la mesure où elle se perçoit elle-même, modifiée et rendue semblable à ces choses qu'elle n'est pas*. Par là se dévoile un mystère resté caché aux yeux des philosophes, et surtout d'Aristote. Dieu, étant toutes choses par essence et éminemment, ne reçoit pas des choses sa science des choses, mais il en possède le savoir par sa propre essence ; et c'est pourquoi il ne s'abaisse pas en connaissant les choses mortelles et en comprenant comme il pense lui-même, car il ne les contemple pas, sinon en contemplant son propre être, c'est-à-dire la cause dans laquelle elles resplendissent et dont elles dépendent : l'inventeur en effet n'est pas instruit par la chose qu'il a inventée ; ce sont les imitateurs qui en tirent leur instruction... L'esprit vital se connaît lui-même sans passion et naturellement, car il ne peut pâtir de son propre fait, étant à lui-même aussi semblable qu'on peut l'être, et numériquement identique, mais les continuelles impressions passives qui lui sont communiquées sont cause qu'il paraît s'ignorer lui-même et que c'est par ses propres opérations et celles des autres esprits qu'il réussit à se reconnaître, en réfléchissant sur lui-même, par quelque processus de pensée, la connaissance passive extérieure »[2].

1. *Ibidem*.
2. *Op. cit.*, lib. II, cap. XV, p. 106.

En commentant ces idées de Campanella, nous n'avons pas à insister de nouveau sur l'opposition qui éclate entre la pensée animiste dont elles s'inspirent et l'esprit cartésien. La distance est grande assurément entre le « *Cogito, ergo sum* », type de la liaison rationnelle d'idées claires et distinctes, et l'intuition naturelle de soi liée à l'instinct de conservation. Pourtant, de son initiation à la philosophie du *De sensu rerum et magiâ*, Descartes a retiré, croyons-nous, des enseignements très précieux, et qui n'ont pas été sans influence sur la formation de sa doctrine. *De Campanella il apprenait que toute connaissance est discursive, sauf une seule : la connaissance de l'âme par elle-même ; — que, de ce savoir intuitif, premier, inné, découle toute espèce de savoir, même la science empirique des choses extérieures ; — que, contrairement à l'opinion scolastique, l'esprit se connaît lui-même directement, et non seulement par la conscience réfléchie des représentations qui ont pour contenu les propriétés des objets des sens ; — que le doute enfin, l'incertitude qui est le partage de toutes les affirmations fondées sur la perception sensible, ne saurait s'introduire dans cette intuition initiale, où l'être est en quelque sorte intérieur à la pensée et la pensée intérieure à l'être*[1]. — Toutes ces thèses, *dégagées de leur solidarité compromettante avec le panpsychisme, et pour ainsi dire rationalisées*, devaient réapparaître dans son système, au tout premier plan.

Mais quelle était l'origine première de cette idée de la connaissance de l'âme par elle-même, qu'il découvrait en 1623 ?

1. Que la certitude du *Cogito* lui vienne, aux yeux de Descartes, de ce qu'il est une connaissance non pas discursive mais intuitive, et même de ce qu'il est en un certain sens, — comme Campanella le pensait, — la seule connaissance intuitive, c'est ce qu'atteste le passage suivant, contenu dans la lettre de 1648 au marquis de Newcastle (?) que nous avons eu si souvent l'occasion de citer (voir notamment plus haut : Première Partie, chapitre V, 1 : *La parenté entre le Cogito cartésien et l'illumination divine*) : « ...Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez que de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis ?* Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent et la manie ; ...elle vous est ...une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive ». (*Ad. et T.*, V, 138).

Chez Campanella, elle est particulièrement facile à déterminer. C'est l'origine même du *Cogito* augustinien, de la métaphysique de Nicolas de Cusa, de certaines thèses de Pic de la Mirandole, et des arguments par lesquels les apologistes du début du XVIIe siècle pensaient démontrer l'immatérialité et l'immortalité de l'âme humaine. C'est le néo-platonisme, et c'est la conception aristotélicienne de la Pensée de la Pensée. Mille fois l'auteur de l'*Universalis Philosophia* répète que le seul savoir certain est le savoir au sein duquel se réalise l'absolue identité de l'intelligence et de l'intelligible, du sujet et de l'objet : c'est, en Dieu, la science qu'il possède de son être infini et par là même des réalités de notre monde qu'il crée et qu'il conserve par le fait même qu'il les pense ; c'est, chez l'être fini, la seule science qu'il possède de lui-même [1] et que lui confère la présence cachée en lui de la souveraine Sagesse ; enfin ce peut être aussi, chez des individus et dans des cas privilégiés, la connaissance de la divinité par l'opération transcendante de l'extase [2]. Ces pensées, autour desquelles se groupent toutes les idées essentielles de la métaphysique et de la religion de Campanella, elles viennent en droite ligne de Plotin, du troisième livre du *De Anima*, et du douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Détachées du naturalisme stoïcien qui les sous-tend chez Campanella, elles se concilient fort bien avec la vision en Dieu et l'intellection des essences.

Identique donc par son origine à l'enseignement que Descartes pouvait, ultérieurement sans doute, recevoir de Saint-Augustin et de la tradition augustinienne, la notion de la connaissance de l'âme par elle-même découverte dans le *De sensu rerum et magiâ* était en mesure d'exercer sur l'élaboration de sa doctrine une influence d'autant plus grande qu'au lieu d'être contrecarrée elle allait être au contraire secondée et affermie par toutes les autres. Elle s'insérait alors dans un courant

1. Voir les textes suivants, cités plus haut (Deuxième partie, chapitre premier, VII) : *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I ; — *Met.*, pars II, p. 36, lib. VI, cap. VI, art. IX. — Dans le second de ces textes Campanella invoque l'autorité de Saint-Augustin. — Cf. *Met.*, pars II, p. 62 sq., lib. VI, cap. VIII, art. IV.

2. *Met.*, pars II, p 149, 150, 151, lib. VII, cap. VI, art. I ; — *Met.*, pars III, p. 141, lib. XIV, cap. IV, art. II.

unique de pensée qui, une fois formé, devait conduire le philosophe au « *Je pense, donc je suis* » comme à la solution idéale, à la fois nouvelle et traditionnelle, des graves problèmes de métaphysique dont l'examen venait d'être imposé à sa conscience par la constatation de l'impuissance de la scolastique à fonder la science et à justifier la foi.

CONCLUSION

CONCLUSION

La connaissance des antécédents historiques du « *Je pense, donc je suis* » et des influences qui ont contribué à la formation de cette idée et des notions connexes dans l'esprit de Descartes nous permet-elle de mieux comprendre la signification de sa philosophie, considérée tant en elle-même que dans ses rapports avec la pensée du temps ? — Le soin que nous avons pris au cours de notre étude de faire ressortir l'originalité de la preuve cartésienne, comparée aux conceptions semblables et antérieures de Saint-Augustin et de Campanella, nous dispenserait peut-être d'insister sur le caractère réellement nouveau de l'affirmation idéaliste impliquée dans le « *Cogito, ergo sum* ». Nous croyons pourtant nécessaire de montrer encore, sur quelques exemples particuliers, combien profondes et essentielles furent les modifications que, par une élaboration toute personnelle, Descartes introduisit dans la notion de la connaissance de l'âme par elle-même, après l'avoir empruntée à ses devanciers.

De toutes les ressemblances que nous avons signalées entre sa doctrine et la leur, la plus frappante assurément est, comme l'avait bien vu Arnauld, celle qui nous a permis de rattacher à une conception de Saint Augustin la distinction cartésienne de l'âme et du corps. Il n'en est que plus intéressant de montrer combien, même sur ce point, et justement grâce à son caractère déjà idéaliste, la pensée de Descartes se révèle plus soucieuse de rigueur logique, plus ferme et plus pénétrante que celle de l'auteur du *De Trinitate*.

Du « *Je pense, donc je suis* » à la preuve de la spiritualité de l'âme, le passage est immédiat dans le *Discours de la Méthode* : « Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point,

et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été, je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne lairrait pas d'être tout ce qu'elle est »[1].

Il semble donc que l'idée de Descartes ne diffère pas sensiblement de celle de Saint-Augustin : nous concevons l'âme avant et sans le corps, et puisque nous en saisissons l'existence en nous au moment même où nous nous appliquons à douter de tout, nous pouvons affirmer avec certitude que l'âme est une nature purement spirituelle. Mais, exposée de cette manière, la preuve est manifestement un sophisme, non seulement parce que l'auteur, pour exclure totalement l'attribution à l'âme de propriétés matérielles, encore inconnues, y confond le doute sur une chose ou la négation d'une chose — le corps — avec la suppression de cette chose, et, en même temps, admet sans preuve que, par le *Cogito*, l'âme est connue, sinon complètement, du moins comme une chose complète : comme une substance, mais encore, — et c'est le point qui nous intéresse le plus ici, — parce que toute l'argumentation consiste à passer immédiatement de la connaissance à la réalité, de la pensée à l'être[2]. — Tel était bien aussi le raisonnement de Saint-Augustin : au moment même où je doute de la nature de mon âme, je la connais, et par ce doute je la connais seulement comme spirituelle ; donc elle est un pur esprit[3]. Mais est-ce bien l'argument de Descartes ?

1. *Ad. et T.*, t. VI, p. 32 sq.

2. La question est traitée à fond par Hamelin, *Descartes*, p. 260 sqq., et par Rabier, dans son édition classique du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, p. 218 sqq. de la neuvième édition, Paris, Delagrave.

3. Voir les textes du *De Trinitate* analysés plus haut : Première Partie. chapitre premier, III et IV.

Nous voyons au contraire le philosophe, dans ses réponses aux objections d'Arnauld[1], compléter et préciser de la manière la plus heureuse et la plus conforme aux prémisses idéalistes de sa doctrine la démonstration abrégée et populaire du *Discours de la Méthode* : « C'est pourquoi, si je n'eusse point cherché de certitude plus grande que la vulgaire, je me fusse contenté d'avoir montré en la seconde Méditation que l'esprit est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps, et qu'en même façon le corps est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient à l'esprit ; et je n'aurais rien ajouté davantage[2] pour prouver que l'esprit est réellement distingué du corps, d'autant que nous avons coutume de juger que toutes les choses sont en effet et selon la vérité telles qu'elles paraissent à notre pensée. Mais d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ai proposés dans ma première Méditation, cettuy-ci en était un, à savoir que je ne pouvais être assuré que les choses fussent en effet et selon la vérité telles que nous les concevons, tandis que je supposais que je ne connaissais pas l'auteur de mon origine, tout ce que j'ai dit de Dieu et de la vérité dans la troisième, quatrième et cinquième Méditations sert à cette conclusion de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps, laquelle enfin j'ai achevée dans la sixième »[3]. — Que signifient de semblables décla-

1. Voir aussi les *Réponses aux Secondes Objections*, *Ad. et T.*, IX, I, p. 102 sqq.

2. Saint-Augustin précisément n'avait « rien ajouté davantage ». Après avoir exposé l'argument du doute, il se contente dans le *De Trinitate* (lib. X, cap. 10) d'affirmer que, puisque l'âme se connaît véritablement, même au moment où elle est dans le doute sur sa nature réelle, elle se connaît comme substance : « Haec omnia quae vel corpus vel compositionem seu temperationem corporis esse mentem putant, in subjecto esse volunt videri, ut substantia sit aër, vel ignis, sive aliquod aliud corpus quod mentem putant ; intelligentia vero ita insit huic corpori sicut qualitas ejus, ut illud subjectum sit, haec in subjecto : subjectum scilicet mens quam corpus esse arbitrantur, in subjecto autem intelligentia sive quid aliud eorum quae certa nobis esse commemoravimus. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit, ***et cum de se certa est, de substantia sua certa est*** ».

3. *Ad. et T.*, VII, 226.

rations, sinon que pour Descartes le passage immédiat de l'idée à l'être, interdit ici par le *Cogito* même, ne devient légitime qu'une fois démontrée l'existence de Dieu, et avec elle la véracité divine, seule garantie pour la raison humaine d'une exacte correspondance entre ses connaissances claires et distinctes et la nature de choses réellement existantes ?

Une remarque dont la signification est la même s'applique au problème de l'existence du monde extérieur. Sans doute, comme l'a justement noté Hamelin, « Descartes n'a pas été idéaliste d'intention. Quelle que soit la conclusion à laquelle il aurait dû logiquement aboutir, toujours est-il que, en fait, il a conclu à l'existence de réalités hors de l'esprit. L'idéalisme ne lui a jamais apparu comme une vérité, mais seulement comme une possibilité ». Mais il n'en a pas moins profondément compris « que cette possibilité s'imposait inéluctablement à l'examen du philosophe » [1]. Or, à le comprendre clairement, il était le premier. Le doute de Campanella portait seulement sur le contenu de la science empirique du monde extérieur mais non pas, du moins explicitement, sur son existence, et le doute de Saint-Augustin, limité dans le *De Trinitate* aux diverses représentations hypothétiques de la nature de l'âme, se présentait dans le *De Civitate Dei* comme une contestation non pas de la réalité des choses corporelles, mais plutôt de la valeur de toutes les connaissances médiates acquises par le moyen des sens, conservées par la mémoire et évoquées par l'imagination [2]. Le doute cartésien au contraire, nous entendons le doute qui survit quelque temps au *Cogito*, atteint toute existence qui n'est pas donnée immédiatement à la pensée et dans la pensée.

Ainsi, grâce à la puissance de la réflexion qui s'est appliquée à la comprendre et à la repenser, la preuve de l'être par la conscience est sortie des Méditations de Descartes renouvelée et approfondie à un tel point qu'on peut la considérer, dans sa signification la plus proche de l'idéalisme, comme son invention personnelle. Ce n'est pas le « *si dubitat, vivit, si dubitat, cogitat* » ou le « *si enim fallor sum* » de Saint-

1. Hamelin, *Descartes*, p. 235.
2. Voir les textes du *De Civitate Dei* analysés plus haut : Première Partie, chapitre premier, II et III.

Augustin, ce n'est pas non plus le « *cognoscere est esse* » de Campanella qui annonce ou qui constitue déjà une révolution dans la pensée philosophique, c'est le « *Je pense, donc je suis* ». Nous rejoignons ici une idée que nous avons déjà eu l'occasion d'exprimer en examinant les circonstances historiques qui ont décidé de la vocation métaphysique du disciple du cardinal De Bérulle : inspirée par les besoins nouveaux de l'apologétique et par la nécessité de rattacher aux vérités traditionnelles du spiritualisme chrétien les principes d'une physique et d'une méthode scientifique originale, orientée ainsi vers des solutions préconçues, la doctrine du *Discours* et des *Méditations* n'en est pas moins un effort puissant pour poser et pour résoudre d'abord en lui-même et pour lui-même le problème le plus général de la philosophie : le problème de la certitude [1]. De là vient que, dépassant les buts plus particuliers qu'elle s'est assignée, elle réussit, en fondant les principes de l'idéalisme, à jouer dans l'histoire des idées un rôle d'une portée et d'une fécondité inappréciables, dont on se refuse l'intelligence si on en limite la signification à celle d'un remaniement, même profond, du système des rapports établis entre les enseignements de la science et ceux de la religion.

Philosophie de la certitude, soucieuse toujours dans le cours de ses déductions de ne s'appuyer que sur les vérités déjà acquises et de ne jamais franchir sans en donner la raison les bornes imposées par l'idéalisme de la démarche initiale, le cartésianisme l'est du reste jusque dans son apologétique. Hamelin a vigoureusement justifié du reproche de réalisme la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée du parfait et de l'infini en montrant qu'elle n'implique nullement « un recours à ce prétendu principe que toute idée suppose un idéat » [2], et qu'elle se fonde plutôt sur le principe de causalité. Du moment en effet que Descartes avait envisagé la possibilité d'expliquer par la réalité éminente du sujet pensant la « réalité objective » de l'idée d'étendue, c'est qu'il était loin de voir dans toute notion la reproduction d'un modèle idéal extérieur. — Or le même souci de rigueur rationnelle et

1. Hamelin, *Descartes*, p. 95.
2. *O. c.*, p. 198, 199, et tout le chapitre XIII.

de progression logique régulière se manifeste dans sa démonstration de l'immortalité de l'âme.

Alors que, pour Saint-Augustin, cette propriété se déduisait immédiatement de la spiritualité prouvée dans le *De Trinitate* par l'argument du doute, et que, pour Campanella, elle était l'objet d'une affirmation et d'une aspiration instinctive, corroborée par la constatation de l'indépendance de la connaissance de soi vis-à-vis de l'action des objets naturels, voici au contraire les sévères conditions auxquelles Descartes astreint le développement de sa preuve : « Or, la première et principale chose qui est requise pour bien connaître l'immortalité de l'âme est d'en former une conception claire et nette et entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps, ce qui a été fait en ce lieu-là. Il est requis, outre cela, de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, de la façon que nous les concevons, ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième Méditation. De plus il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme partie dans cette seconde, et partie dans la cinquième et la sixième Méditations. Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances diverses, ainsi que l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres, et c'est ce que l'on conclut dans la sixième Méditation... Or, je n'ai pas traité plus avant de cette matière dans cet écrit, tant parce que cela suffit pour montrer assez clairement que, de la corruption du corps, la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort ; comme aussi parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme dépendent de l'explication de toute la physique : premièrement, pour savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles et qu'elles ne peuvent jamais cesser d'être, si Dieu même, en leur déniant son concours, ne les réduit au néant, et ensuite pour remarquer que le corps pris en général est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point ; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps,

n'est composé que d'une certaine configuration des membres et d'autres semblables accidents, là où l'âme humaine n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance »[1]. On sait que le philosophe demanda même au Père Mersenne de modifier dans la seconde édition le titre des *Méditations*, pour en exclure la promesse d'une démonstration de l'immortalité de l'âme[2], tant il avait conscience de n'avoir pas encore satisfait pleinement aux exigences imposées à l'argument par les principes de sa doctrine et en dernière analyse par le *Cogito*.

Sous quelque aspect donc que l'on envisage la philosophie cartésienne née du « *Je pense, donc je suis* », on doit reconnaître qu'en donnant à cette notion comme caractère fondamental celui d'une solution du problème de la certitude, elle en renouvelait entièrement la signification, grâce à une intuition très nette des limites fixées par l'idéalisme aux affirmations de la raison humaine. S'ensuit-il pourtant que son système ne conserve pas l'empreinte profonde de ses origines, alors qu'il était considéré par les contemporains comme parfaitement adapté aux besoins de l'apologétique du temps, alors surtout que, pour répondre à ces besoins, il s'était constitué sur la base d'une notion familière, en un certain sens, au réalisme antique et utilisée déjà, pour des fins religieuses semblables, par Saint-Augustin et par Campanella ?

Nous ne reviendrons pas sur les ressemblances, soigneusement relevées au cours de cette étude, qui éclatent entre certaines thèses de Descartes et l'enseignement philosophique de ses devanciers. Le problème que nous nous posons ici est en effet plus général : il s'agit de savoir si l'esprit même du cartésianisme ne se ressent pas encore, à l'excès peut-être, de l'influence des doctrines dont l'auteur s'est inspiré.

L'intime fusion du sujet et de l'objet, l'absolue identité de l'intellect et de l'intelligible, telle est pour Saint-Augustin et pour Campanella la garantie supérieure de vérité offerte par la connaissance que l'âme possède d'elle-même. Chez ces

1. *Abrégé des Méditations*. *Ad. et T.*, IX, I, p. 9 et 10.

2. Lettre de Descartes à Mersenne, du 28 janvier 1641. *Ad. et T.*, III, 297.

deux philosophes, le *Cogito* est pareil à la Pensée de la Pensée d'Aristote ou à l'intuition de Plotin. D'une manière mystérieuse, donc incomplète, (ce qui le distingue de la science divine), il réalise, par une sorte de contact et de présence intérieure et constante, l'adéquation véritable de la pensée et de l'être, et sa certitude immédiate lui vient précisément de cette absence de tout intermédiaire entre ce qui connaît et ce qui est connu. Si Descartes donc a emprunté cette conception à Saint-Augustin et à Campanella, sa philosophie devra justifier par une semblable adéquation la certitude privilégiée du « *Je pense, donc je suis* » et par conséquent maintenir, sans aucune modification, la théorie réaliste de la vérité. Or telle est précisément l'attitude du philosophe. L'âme atteint dans la connaissance d'elle-même l'être qui lui est le plus « présent » et « conjoint »[1]. C'est là une « connaissance première, gratuite, certaine », et que nous « touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux »[2].

Intuition, tel est le seul nom qui puisse alors convenir au savoir nécessairement immédiat dans lequel l'être de l'objet se confond avec celui du sujet. Un tel savoir ne saurait comporter un « progrès de notre discours », un mouvement de l'esprit pour s'avancer du connu vers l'inconnu : l'être y est en quelque sorte pénétré par la pensée qui, pour l'atteindre, n'a aucune distance à franchir. Si donc, comme le veut Descartes, à l'exemple des précurseurs de son *Cogito*, le « *Je pense, donc je suis* » est le type originel et la source de la connaissance certaine, pour lui la vérité ne saurait consister en autre chose que dans la pleine conformité de la représentation à la réalité essentielle des objets connus, et il ne faut pas s'étonner dès lors que, malgré une tendance incontestable de sa philosophie vers l'idéalisme, il la définisse justement de cette manière dans sa lettre à Mersenne au sujet du *De Veritate* de lord Herbert de Cherbury : « Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec

1. *Réponses aux sixièmes Objections*, *Ad. et T.*, IX, I, 241.
2. *Lettre de Descartes au marquis de Newcastle*, de mars ou avril 1648, *Ad. et T.*, V, 137.

l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature »[1]. Or nous allons voir que le réalisme impliqué dans cette conception initiale de la vérité et par suite dans celle de la première connaissance vraie, empruntée par Descartes à Saint-Augustin et à Campanella, engendre dans son système les mêmes conséquences que dans la philosophie de ses devanciers, parce qu'elle y inspire les mêmes affirmations sur tous les points de doctrine qui touchent aux rapports de la pensée humaine et de la pensée divine, à l'intuition et au raisonnement, enfin aux idées innées.

Puisque la pensée n'est pleinement adéquate à l'être que dans la connaissance de l'âme par elle-même, la vérité des affirmations de la raison portant sur le monde matériel exige une justification extérieure au *Cogito*. Rien de contraire jusque là à l'idéalisme seulement provisoire par lequel la doctrine a débuté. Mais l'exigence est plus générale : c'est pour légitimer tous les jugements d'existence autres que le « *Je pense, donc je suis* » que Descartes invoque la véracité divine ; de cette garantie suprême ont besoin toutes nos connaissances, dans la mesure où elles impliquent des opérations discursives et une intervention de la mémoire et de l'imagination ; bien plus, elle est le fondement de la vérité même du *Cogito* comme de toutes les autres idées claires et distinctes[2], et nous sommes alors en présence de ce que l'on appelle le cercle cartésien. Comment s'explique une telle théorie[3] ?

C'est ici surtout qu'à notre avis il est indispensable de se rappeler les origines de la conception fondamentale de la métaphysique cartésienne. Pour Saint-Augustin et pour Campanella,

1. *Lettre de Descartes à Mersenne*, du 16 octobre 1639. *Ad. et T.*, II, 597.

2. *Discours de la Méthode*, Quatrième Partie, *Ad. et T.*, VI, p. 38 sq. : « Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies ».

3. Voir à ce sujet l'étude approfondie de Hamelin, *Descartes*, p. 138 sqq.

héritiers d'une idée aristotélicienne et néo-platonicienne, la possession pleine et entière de l'être n'appartient véritablement qu'à l'intuition que Dieu possède de soi. Dans notre esprit, perpétuellement aliéné de lui-même par les impressions reçues des choses, l'intuition semblable, constamment troublée par un mélange avec les perceptions des sens, est seulement un savoir caché qu'il ne découvre qu'à condition de se replier sur soi, par un mouvement qui, en se prolongeant, le conduit à la connaissance de la divinité. Or, si claire et si distincte que soit pour Descartes la notion de l'existence spirituelle, ce philosophe reconnaît néanmoins, lui aussi, qu'elle est un peu « obscurcie par le mélange du corps »[1], et que l'imagination, « qui se mêle importunément dans nos pensées », en « diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures »[2]. Qu'est-ce à dire, sinon que même dans le « *Je pense, donc je suis* » une adéquation totale à l'être est interdite à notre pensée par l'intervention d'un autre être que le sien, qui introduit à nouveau entre ces deux termes une séparation et comme une distance[3] ? Et comment, par suite, fonder la certitude de notre imparfaite intuition, sinon en la faisant reposer, à l'exemple de Saint-Augustin et de Campanella, sur la science divine, la seule où cette adéquation soit pleinement réalisée ? En justifiant le *Cogito* par la véracité de Dieu, et en le plaçant ainsi sous la dépendance de l'absolu ontologique, Descartes nous révèle nettement la pensée réaliste originelle qui avait inspiré cette conception. Imitation imparfaite et finie de la

1. *Lettre de Descartes au marquis de Newcastle* (1648), *Ad. et T.*, V, 137.
2. *O. c.*, *l. c.*, p. 138.
3. C'est exprimer une idée connexe, mais en envisageant la question sous un autre aspect, que de supposer avec Hamelin (*Descartes*, p. 147) que le criterium de la véracité divine, inutile pour garantir la vérité de la proposition : toutes les affirmations claires et distinctes sont vraies, quand on la considère du point de vue de l'essence et de la compréhension, c'est-à-dire comme purement intellectuelle et intuitive, devient indispensable au contraire quand on la considère du point de vue de l'extension, et comme une proposition collective, impliquant par conséquent la mémoire et le discours. L'intrusion des notions acquises par les sens et des « figures » de l'imagination au sein même de l'intuition de soi, qu'est-ce autre chose en effet que l'invasion de la connaissance discursive dans un domaine qui n'est pas le sien ?

raison divine, notre raison humaine est impuissante à supprimer complètement l'intervalle qui la sépare de l'être, même de l'être qui lui est propre, et elle doit chercher un point d'appui dans la pensée absolue.

Mais ce n'est pas tant pour garantir la vérité des idées claires et distinctes, et notamment de la première de toutes, que le recours à la véracité divine est indispensable. Ce critère est destiné surtout à fonder la valeur relative de la connaissance discursive, dans laquelle intervient la mémoire. Allons-nous retrouver ici encore dans la conception de Descartes l'empreinte profonde laissée en elle par son origine ?

Pour Campanella, si l'on va au fond des choses, seule est intuitive, et par suite pleinement certaine, la connaissance que l'âme possède d'elle-même. Il ne s'ensuit pas cependant que l'intuition et avec elle la certitude soient absolument étrangères à l'expérience sensible. Dans la sensation brute, le *discours* est si rapide qu'il est à peine conscient, en sorte que cette forme du savoir est presque équivalente à une aperception immédiate. De plus, en l'absence de tout jugement et de tout raisonnement, l'être que la sensation atteint, c'est l'être même du sujet sentant, et de cette manière la connaissance sensible participe de la certitude du savoir intuitif originel. Enfin l'habitude (par exemple celle du calcul), par laquelle la science s'incorpore à l'être, imite dans l'ordre du sensible la perfection de la connaissance innée de soi [1]. — La pensée de Descartes n'est pas différente. Soit dans les *Regulae ad directionem ingenii*, soit dans la lettre au marquis de Newcastle, il admet que les sens donnent à notre esprit des « illustrations et connaissances directes » [2] : il suffit pour cela que nous n'ajoutions rien par le jugement au contenu immédiat de notre sensation,

1. *De sensu rerum et magiâ*, éd. de 1620, lib. II, cap. XXX, p. 176 et 177.

2. *Lettre de Descartes au marquis de Newcastle* (?), mars ou avril 1648, *Ad. et T.*, V, 137 : « Or, que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne lui sera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles illustrations et connaissances directes, en pouvez-vous douter, puisque, dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, et que notre âme en a déjà quelques-unes de la bénéficence de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner ? »

qui ne nous renseigne alors que sur une modification purement interne de notre âme [1]. De même, la condition que le philosophe français, à l'exemple de Campanella, impose à la connaissance discursive pour lui reconnaître une évidence presque équivalente à celle de l'intuition, c'est que, grâce à une habitude acquise par la mémoire, elle réussisse à parcourir avec rapidité et sûreté, comme dans les opérations du calcul, toute la chaîne des termes que, par la déduction, elle s'efforce de relier les uns aux autres [2].

Or, rien de plus réaliste qu'une semblable conception, comme l'a justement noté Hamelin [3]. Quelle est en effet l'origine de cette défiance à l'égard du savoir qui a été obtenu par l'esprit, en passant, par le progrès du discours, des termes connus aux termes inconnus ? C'est, on n'en peut douter, la conception suivant laquelle la vérité ne peut consister que dans une possession totale et immédiate de l'être par l'esprit. Indivisible intuition quand il n'est pas obscurci par « le mélange » avec les perceptions sensibles et les figures de l'imagination, le *Cogito* est le type même de la connaissance certaine. Mais il l'est précisément parce que, toute distance y étant supprimée entre la pensée et son objet, celle-ci n'a, pour l'atteindre, aucun mouvement à accomplir. Dès qu'elle abandonne au contraire le seul être qu'elle pénètre pleinement, pour développer elle-même, suivant ses lois propres, le contenu de ses représentations des autres objets, rien ne lui garantit plus la correspondance de chacune de celles-ci avec des modèles idéaux ou avec des choses réelles, sauf dans le cas où elle peut s'assurer de deux conditions : la première, suffisante pour la connaissance des essences, consiste dans leur indivisibilité et leur

1. *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. XII, *Ad. et T.*, t. X, p. 422 sq. : Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate...

2. *Regulae ad directionem ingenii*, XI : *Ad. et T.*, t. X, p. 408 sq. — Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 81.

3. Hamelin, *Descartes*, p. 91 : Cette réduction [de la déduction et de toute pensée à l'intuition] porte la marque d'une philosophie encore trop réaliste et trop simpliste.

simplicité qui excluent l'erreur parce qu'elles permettent de les embrasser d'une seule vue ; la seconde, nécessaire à la connaissance des existences, consiste dans la conformité de l'idée à la nature d'un être réellement créé par Dieu. Les deux conditions du reste se ressemblent, car l'essence, elle aussi, possède bien une sorte d'existence dans l'entendement du Créateur ; quant à ce caractère d'indivisibilité qui communique à la « nature simple » son aptitude à être saisie dans une sorte d'aperception immédiate et immobile, qu'est-ce autre chose qu'une preuve non seulement de sa positivité, mais encore de son innéité, et par conséquent de sa parenté avec une idée éternelle qui est l'objet de la pensée du Dieu véridique ?

Cela est si vrai que Descartes définit l'idée innée une idée à laquelle l'esprit ne peut rien changer, qu'il ne peut pas diviser à sa guise, et qui s'impose à lui nécessairement [1] ; en outre il compare l'existence de telles idées dans notre âme à celle des figures qu'au moyen d'un sceau on peut imprimer sur de la cire [2]. Pour lui donc, l'entendement humain, purement réceptif et passif, ne crée pas ses notions [3] : il les reçoit de Dieu. Il ne crée pas leur vérité : elle lui est garantie du dehors par la véracité de son Créateur. Sauf dans le jugement, qui est un acte de volonté, et malgré la définition, du reste obscure, de l'innéité comme faculté de produire des idées [4], l'être, pour Descartes, est donné pour ainsi dire tout fait à la pensée, soit immédiatement comme dans le *Cogito*, soit médiatement comme dans toute connaissance discursive et même dans toute intuition qui, dépassant l'essence, prétend saisir réellement des existences extérieures. — Telle était bien en effet la doctrine à laquelle le philosophe devait être conduit en empruntant à Saint-Augustin et à Campanella une notion encore toute pénétrée de l'esprit réaliste de la spéculation antique, surtout alexandrine, l'immobile possession de l'être

1. *Réponses aux premières Objections*, *Ad. et T.*, VII, 391.

2. *Lettre de Descartes au Père Mesland*, du 2 mai 1644, *Ad. et T.*, IV, 113.

3. Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 153 sq., p. 178 sq. ; — Espinas, *L'idée initiale*, p. 272-273.

4. *Notae in programma quoddam*, *Ad. et T.*, VIII, II, 357 sqq.

absolument réalisée dans la « Pensée de la Pensée », non seulement devient dans son système l'idéal du savoir, que le *Cogito* n'est pas loin d'atteindre, elle en est aussi la source et la garantie. Par sa théorie des essences, de l'intuition et du discours, par certains aspects de son innéisme, et par le recours à la véracité divine, la philosophie cartésienne est une transposition rationaliste à la fois de l'intuitionisme de Campanella et de la doctrine augustinienne de l'illumination et de la vision en Dieu.

Mais, en même temps que la signification théorique, c'est aussi la signification historique de la métaphysique des *Méditations* que la recherche des origines du « *Je pense, donc je suis* » éclaire d'un jour nouveau. Son apparition n'est plus alors assimilée à une révolution qui, en éclatant soudainement, bouleverse toutes les idées établies par la tradition philosophique et leur substitue d'un coup tout un ensemble de doctrines s'inspirant déjà pour la plupart des directions propres à l'idéalisme moderne. Descartes, à vrai dire, a conscience de la nouveauté de son système. Il affiche l'orgueil du novateur et il prend, trop souvent, le ton de l'autodidacte. Mais l'originalité qu'il recherche, c'est avant tout celle du savant. C'est sa physique, c'est surtout sa méthode, du reste universelle et applicable aux matières même philosophiques, qu'il considère à bon droit comme ses découvertes personnelles, dont nul assurément ne peut lui contester le mérite. A-t-il vraiment et manifeste-t-il l'intention de bouleverser les idées reçues en métaphysique[1] ?

S'il spécule sur la certitude, sur la liberté humaine, sur l'âme, sur Dieu, c'est, lors de ses premières méditations, plutôt pour se démontrer à lui-même et pour prouver aux libertins que les sciences de la nature et les méthodes rationnelles, non seulement ne sont pas en désaccord avec les vérités du christianisme, mais reposent sur ces vérités, comme la vraie physique sur l'existence de Dieu et de ses attributs et sur la distinction spiritualiste de l'âme et du corps, comme toute connaissance certaine sur la véracité divine[2]. C'est ensuite,

1. Voir la lettre de Descartes au Père Mesland du 2 mai 1644, *Ad. et T.*, IV, 113.

2. Cf. Gilson, *L'innéisme cartésien*, p. 475.

après le procès de Galilée, — lorsque toute visée d'apologiste lui est décidément interdite, avant même qu'il ait rien publié, par l'hostilité persistante de l'Eglise contre la nouvelle science, — pour défendre sa doctrine contre les attaques des scolastiques et des Jésuites, et pour en démontrer la conformité aux enseignements traditionnels de la théologie. C'est enfin, pendant toute sa vie, pour introduire dans les affirmations et dans les preuves de la religion naturelle cette rigueur géométrique et cette cohérence logique qui pour lui sont les conditions de la persuasion et sans lesquelles on ne saurait établir entre le savoir positif et la foi qu'une harmonie toujours troublée et un accord toujours précaire. Si, pour les utiliser en vue de ces diverses fins, il emprunte à l'auteur du *De Trinitate* le *Cogito* et à l'auteur du *De sensu rerum et magiâ* la critique des « *espèces intentionnelles* », l'innéisme, et la conception de l'intuition de soi, et s'il restaure dans son système, contre la scolastique, des parties du platonisme ou du néo-platonisme, il se conforme en cela à un usage du temps : en 1637 il y avait plusieurs années déjà qu'à l'imitation d'un Pic de la Mirandole, d'un Marsile Ficin et, à une époque moins éloignée, d'un Campanella, converti de fraîche date, ou soi-disant tel, au catholicisme, les apologistes comme Mersenne, Silhon, ou même le Père Sirmond, les mystiques comme De Bérulle et d'autres oratoriens, avaient compris l'aptitude plus grande de la philosophie platonicienne ou néo-platonicienne, adaptée au christianisme par Saint-Augustin, à fournir des preuves contre l'incrédulité et à endiguer les flots envahissants du naturalisme [1].

Comme eux donc, et mieux qu'eux parce qu'il est le créateur d'une physique et d'une méthode nouvelle, l'auteur des *Méditations* a constaté l'impuissance de la philosophie de l'Ecole à défendre la foi en la rationalisant, et à s'assimiler le contenu du savoir positif en le rattachant à ces mêmes principes de la raison dont le développement engendre les vérités de la religion naturelle. Il vise donc à insérer sa science, et la théorie de la connaissance d'où elle procède, dans le courant d'une autre tradition chrétienne que celle de Saint-Thomas, et

1. Sur ce point consulter surtout Espinas, *Le cartésianisme*, p. 265-293.

il choisit la tradition augustinienne parce que, dans celle-ci, très en faveur à son époque et dans son entourage, il découvre, liée à un platonisme et à un intuitionisme qui s'harmonisent admirablement avec son idée de la certitude mathématique, la conception du *Cogito*, preuve de la spiritualité de l'âme et du dualisme des substances, introduction à la connaissance de la divinité, réfutation péremptoire du scepticisme. De là vient qu'en fin de compte son système présente cette dualité de principes qui a été si souvent remarquée : le point de départ du cartésianisme, c'est la pensée, en tant qu'elle saisit infailliblement sa propre existence dans le « *Je pense, donc je suis* » ; mais c'est Dieu aussi dont la véracité fournit l'indispensable garantie de toute certitude [1]. Peut-être même est-ce à Dieu qu'y appartient la véritable primauté [2]. Quoi d'étonnant dans une philosophie qui, soucieuse en métaphysique plutôt de remanier l'ordre et les rapports des vérités admises que d'en établir de nouvelles, n'a commencé à spéculer que pour insérer sa science et sa méthode, à titre de preuves et aussi de conséquences légitimes, dans le système des affirmations traditionnelles ? Encore que, par un effort génial de réflexion, elle ait réussi, en repensant la notion qui lui avait servi de fondement, à y découvrir la source d'une conception entièrement neuve de la pensée et du monde, la découverte ne produit pas tous ses effets, et Dieu finit par supplanter le *Cogito*, parce que, dans cette dernière idée, subsiste tout le réalisme ontologique qui en avait inspiré les premières approximations et qui, en subordonnant la valeur de la connaissance à la divinité de son origine, s'adaptait mieux ou plus immédiatement que l'idéalisme aux fins religieuses de la doctrine.

Ce qui apparaît donc au terme de cette étude. en même temps que le dogmatisme réaliste persistant de Descartes, c'est la solidarité profonde qui relie sa pensée au mouvement religieux et à la théologie de son temps. Mais, envisagée d'un autre

1. Hamelin, *Descartes*, p. 141 : « En d'autres termes le problème des deux critères nous met, comme d'autres moments de la doctrine cartésienne, en face de la dualité de points de départ que suppose partout cette doctrine, selon laquelle, assurément, il faut, à la fois, partir de nous et partir de Dieu ».

2. Cf. G. Milhaud, *Une crise mystique*, p. 621.

point de vue, sa doctrine n'est-elle pas aussi, par le demi-idéalisme qu'elle réussit à mettre au jour, l'héritière des essais désordonnés, mais brillants, de spéculation indépendante, par lesquels la Renaissance italienne s'était efforcée, avec plus d'ardeur et de zèle enthousiaste que de méthode et de pondération, de briser les liens de la scolastique et d'ouvrir à la science et à la philosophie des voies entièrement nouvelles ? Pour le montrer, nous devons, aux considérations qui précèdent et qui ont trait surtout à la filiation augustinienne du *Cogito*, joindre quelques rapides vues d'ensemble, relatives plutôt à l'influence de Campanella.

La doctrine du *De sensu rerum et magiâ* et de l'*Universalis Philosophia* s'est formée par la rencontre et la fusion de tous les courants suivis au XVe et surtout au XVIe siècle par la pensée italienne. A leur confluent nous sommes donc très bien placés pour observer le résultat définitif de leur action [1].

Or, nous constatons ici trois faits caractéristiques. — Le naturalisme qui s'était graduellement dégagé, d'une part avec Giordano Bruno, d'autre part avec Télésio, de l'enveloppe rigide dans laquelle le retenait encore, à l'état d'ébauche imparfaite, la philosophie de l'école de Padoue et de Bologne, fidèle aux principes de la scolastique péripatéticienne averroïste et surtout alexandriste, constate lui-même, avec Campanella, son impuissance à résoudre, aussi longtemps qu'il se maintient sur le terrain de l'empirisme sensualiste, le problème de la connaissance qui, par suite de son étroite connexité avec les problèmes religieux de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, accaparait, depuis Nicolas de Cusa et surtout depuis Pomponace, l'attention passionnée de tous les penseurs [2]. Acculé au scepticisme, il se résout, pour y échapper,

1. Pour compléter ces rapides vues d'ensemble, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage : *Campanella* : voir surtout l'*Introduction*, le chapitre premier de la Deuxième Partie : *Les tendances dominantes de la philosophie de la Renaissance*, et la *Conclusion*.

2. Sur ce point, voir : Léopold Mabilleau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie : Cesare Cremonini*, Paris, Hachette, 1881 ; — p. 107, 109, 274, 275. — Note 1, p. 275 : C'est une légende connue qu'un jour, à Pise, Portius, montant pour la première fois en chaire, et s'apprêtant à traiter des *Météorologiques*, fut interrompu par

à attribuer à l'esprit une connaissance de soi, un savoir inné qui lui confère, au milieu du devenir sensible, l'autonomie qui semblait lui être ravie par sa qualité d'être naturel.

D'autre part, l'effort même que cette doctrine, d'inspiration panthéistique, avait accompli pour replacer au sein de la nature et pour expliquer par le jeu normal des facultés humaines les pouvoirs transcendants attribués par la scolastique à la partie supérieure de l'âme intellective, a abouti d'une manière curieuse à restaurer la notion d'unité spirituelle, compromise par l'opposition dualiste du sensible et de l'intelligible.

Enfin ce n'est pas non plus en vain que Giordano Bruno, Agrippa, Cesalpini, Télésio et bien d'autres penseurs s'étaient appliqués à se représenter l'univers comme une conspiration harmonieuse d'âmes et d'appétitions individuelles. En montrant ensuite dans l'intuition de soi la source première de ces appétitions, Campanella mettait en relief à sa manière l'hégémonie de la conscience, et l'identité de l'être et du connaître.

L'innéisme, l'idée de l'unité et de l'autonomie spirituelle, et l'affirmation de la primauté ontologique de la pensée, telles étaient donc les notions transmises à Descartes par la philosophie de la Renaissance italienne, avec la tâche de leur conférer la distinction et la parfaite détermination dont la perpétuelle confusion de la matière et de l'esprit, inséparable du panthéisme, les avait jusque là privées. Cette tâche, on sait comment le philosophe réussit à la remplir, et comment le germe d'idéalisme, déjà visible dans la doctrine de Campanella, n'atteignit son véritable point d'éclosion qu'avec le « Je pense, donc je suis »[1]. Est-ce une raison pour oublier

les étudiants qui lui crièrent : « Parlez-nous de l'âme ! » (Lettre de Francesco Spina à Vettori). — Cf. Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1868, Successori Le Monnier ; — p. 272.

1. Cf. Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, traduction Bordier, Paris, Félix Alcan, 1906, tome premier, p. 163 : « Cette théorie [l'argument du doute de Saint-Augustin et l'idée de la conscience de soi] *fait aboutir Campanella au point qui, grâce à Descartes, devint le point de départ de la philosophie moderne*. Il est vrai que la métaphysique de Campanella, où cette théorie est exprimée, ne parut qu'un an après

le travail souterrain de formation organique qui avait préparé cette éclosion au cours du XVIe siècle et les forces contraires qui, dans le cartésianisme comme déjà dans la philosophie de Saint-Augustin et dans le système encore très réaliste de Campanella, ont entravé et ralenti le libre et complet épanouissement de l'idée ? — L'avenir se chargeait de dissocier les deux significations différentes que le *Cogito* tenait de sa double origine. Si, après Descartes, le platonisme et la transcendance augustinienne réapparaissent avec la « Vision en Dieu » du Père Malebranche, ce qui d'autre part est affirmé à nouveau par le Berkeley de la *Siris*, en partant d'un empirisme semblable à celui de Campanella, n'est-ce pas, avec l'innéisme si particulier qui caractérise les systèmes vitalistes ou animistes, la primauté de l'expérience interne, de la donnée immédiate de conscience, et de l'appétition instinctive des êtres naturels ?

le *Discours de la Méthode* de Descartes, mais elle avait été sûrement déjà écrite en majeure partie du temps de sa réclusion. Du reste *l'idée de faire de la conscience immédiate la base de tout savoir se trouve déjà chez plusieurs penseurs de la Renaissance, chez Nicolas de Cusa*, Montaigne, Charron et Sanchez ».

FIN

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

DUCROS & LOMBARD - VALENCE